PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

NUM. 6. ABRIL-JUNIO 1946 MADRID VOL. 2.

SUMARIO

Págs.

Primer centenario de la "Filosofía Fundamental", por *Ireneo González, S. I.* 131
San Agustín, padre de toda filosofía cristiana, por *Joaquín Iriarte, S. I.* 153
El principio de causalidad en el Derecho penal, por *Julián Pereda, S. I.* 179

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Un anónimo español citado por Leibniz, por *Ramón Ceñal, S. I.*..... 201
"La filosofía de Eugenio d'Ors", de J. L. Aranguren, por *Mauricio de Iriarte, S. I.* 203
"Gaos en Mascarones, la crisis del historicismo y otros ensayos", de J. Sánchez Villaseñor, por *Juan Roig Gironella, S. I.* 211

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 264].

I. LIBROS.—*P. Vila Creus*: Orientaciones sociales.—*A. de Waehlens*: La filosofía de Martín Heidegger.—*E. Galán Gutiérrez*: Concepto y misión de la filosofía jurídica.—*H. R. Romero Flores*: Unamuno, notas sobre la vida y la obra de un máximo español.—Cursus Philosophicus Ysletensis: *J. Dávila*, Crítica; *J. G. Morán*, Cosmología. *I. González Moral*: Philosophia moralis.—*L. Rey Altuna*: Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín.—*M. Brugarola*: La cristianización de las Empresas.—*Ch. Bodin*: La doctrina social de la Iglesia y la ciencia económica.—*P. Vila Creus*: Teoría del conocimiento y ontología..... 217
II. REVISTAS.—Historia de la Filosofía: Renacimiento, Edad moderna y contemporánea 232

CRÓNICA.

España.—Canadá.—Bélgica.—Francia.—Inglaterra.—Necrología 255

Libros recibidos 262

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas:
R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1946:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.

PRIMER CENTENARIO DE LA FILOSOFÍA FUNDAMENTAL

Fecha digna de conmemorarse.

Dentro del año 1946 se cumplen los cien años de la primera edición de la *Filosofía fundamental,* obra que, juntamente con *El protestantismo comparado con el catolicismo,* se disputa la primacía entre la copiosa y egregia producción literaria del incomparable filósofo español D. Jaime Balmes.

Con no menor derecho que el *El Criterio* y *El pensamiento de la nación,* cuyos centenarios fueron solemnemente conmemorados los años 1943 y 1944, me parece exige de nosotros un recuerdo la *Filosofía fundamental,* gloria de la filosofía española.

Pues si bien Balmes es eminente como apologeta, como sociólogo, como historiador, como político y como científico, lo es, sin disputa ninguna ante todo como filósofo; siempre seguirá siendo el *filósofo* Balmes.

Y es que aun cuando trata de los más variados asuntos, siempre lo hace como filósofo; es filósofo cuando con tanta brillantez defiende el poder civilizador de la religión católica; lo es cuando desarrolla temas sociales; sube a las últimas causas cuando diserta sobre puntos políticos; lo mismo que cuando esboza planes pedagógicos, o cuando se adentra en el campo de las matemáticas; en todo cuanto escribe deja siempre bien marcada la huella de su espíritu profundamente filosófico.

Y si siempre es filósofo, lo es principalmente, como se deja entender, cuando toma como objeto de sus investigaciones materias estrictamente filosóficas. Y entre las obras de este carácter descuella su *Filosofía fundamental.*

Por eso las páginas de PENSAMIENTO, revista española de filosofía, exigen un recuerdo de esta obra.

Plan del trabajo.

Me he propuesto en las presentes páginas exponer, a grandes rasgos, la *génesis* de *La filosofía fundamental*, indicar el *fin* que tuvo Balmes al escribirla y señalar las *características* más salientes de la filosofía balmesiana, tal cual en ella aparece.

I. Génesis de la "Filosofía fundamental".

Fechas de su publicación.

Curioso sería ir siguiendo el desarrollo completo de la *Filosofía fundamental*, desde que por primera vez cruzó su idea por el entendimiento de Balmes hasta el día de su publicación. Pero hemos de confesar que carecemos de datos precisos para su exacta determinación. La primera noticia que tenemos de la *Filosofía fundamental* es la de que está ya casi terminada.

De ella habla por primera vez Balmes en sus cartas el 28 de febrero de 1945, escribiendo a Brusi, editor de gran parte de sus obras, en estos términos: "A mi vuelta de París espero tener muy adelantada, si no concluída, una obra que no cabrá en un tomo, y que tal vez se extienda a cuatro o cinco. Mucho llevo ya escrito y todavía no estoy a la mitad" [1].

Notemos que para estas fechas ya había publicado *El protestantismo*, la otra producción balmesiana de parecida extensión.

El 7 de abril de este mismo año, en vísperas de emprender el anunciado viaje a París, tiene ya completamente terminado el tomo primero. "Me pregunta usted—escribe a Brusi—si tengo algo; antes del viaje no puedo pensar en nada; porque aunque tengo un tomo que si quisiese podría imprimirlo, por ahora no quiero. Muchos proyectos y trabajos llevo entre manos, de los cuales al terminar el verano habré concluído alguno, y tal vez más. Entonces veremos" [2].

Siete meses más tarde anuncia al mismo Brusi desde París, el 12 de septiembre, que ya tiene casi ultimada la *Filosofía fundamental*: "Luego de mi vuelta a España, pienso imprimir una obra ya escrita casi toda.

---

[1] Balmes, J., *Obras completas*, edic. crítica ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S. I., t. 1-33. Barcelona, 1925-1827; t. 1, p. 327.

[2] *Obras completas*, 1, 335.

Calculo su extensión de tres tomos como los de *El Protestantismo*. Un editor de París me ha hecho ya proposiciones para que se la deje publicar en francés al mismo tiempo que saldrá en España, con tal que yo dé una ojeada a la traducción" [3].

En efecto, apenas llegado de la capital francesa firmó Balmes, por el mes de noviembre, en Barcelona, un contrato con Brusi para la primera edición.

El 26 de noviembre escribía Balmes a su íntimo amigo D. Benito García de los Santos comunicándole hallarse ya en prensa el tomo primero, y que saldría pronto [4].

Sin embargo, la aparición se retrasó hasta el mes de febrero. El 6 de marzo anuncia Balmes al sacerdote de Vich, D. Pedro Alier, el envío del primer tomo de la *Filosofía fundamental*. "Por el conductor del correo—le dice—recibirá usted el primer tomo de la *Filosofía fundamental*, que tengo el gusto de ofrecerle" [5]. Y en esta misma carta le promete el segundo tomo, que ya va muy adelantado en la impresión.

Este segundo tomo quedó ultimado en el mes de mayo.

El 10 de junio escribe a Brusi quejándose de la lentitud en mandarle la pruebas del tomo III: "Parece que las pruebas del tomo III van lentas", le dice [6]. Diez días más tarde, el 20 de junio, propone al mismo Brusi la idea de la publicación de la *Filosofía elemental*, que quisiera tener terminada, si fuera posible, para el mes de septiembre; pero con la condición de que la *Filosofía fundamental* no sufriera ningún retraso. "Advierto a usted—le escribe—que una condición, en caso de tratar, sería el que no experimentara retraso la publicación de la *Filosofía fundamental*" [7]. A la vez le vuelve a advertir que las pruebas de ésta iban muy lentas.

En julio quedó terminado el tomo tercero. No volvemos a tener noticias de la *Fundamental* hasta el mes de septiembre. El 19 de este mes se queja Brusi de la lentitud con que marcha el tomo cuarto, y le añade en una postdata: "¿Podría usted hacer, sin perjuicio ni incomodidad, que el tomo cuarto de la *Fundamental* anduviese algo más de prisa?" [8]

Cuando esto escribía estaban ya tirándose los últimos pliegos; puesto que dos días antes había comunicado a D. Benito García de los San-

---

[3] *Obras completas*, 1, 354.
[4] *Obras completas*, 1, 360.
[5] *Obras completas*, 1, 379.
[6] *Obras completas*, 1, 383.
[7] *Obras completas*, 1, 385.
[8] *Obras completas*, 1, 408.

tos: "Concluyo el cuarto tomo de la *Fundamental;* trato de imprimir la *Elemental* pronto, y me bulle en la cabeza aquella otra de cuatro o cinco tomos de que tiene usted noticia" [9]. En estas últimas palabras alude, según García de los Santos, a una novela que pensaba escribir para contrarrestar las malas lecturas.

En carta escrita al mismo García de los Santos el 15 de octubre le dice: "Mañana pienso concluir el cuarto tomo de la *Filosofía fundamental;* ¡ya era tiempo!" [10]. Se ve por esta exclamación que la impresión había ido mucho más lenta de lo que él esperaba, bien que hoy día nos parece rápida; cuatro volúmenes de un formato de 18 × 12 de unas mil páginas en total.

Rapidez de composición.

Lo que más poderosamente llama la atención al leer el epistolario de Balmes es la rapidez extraordinaria con que redactaba sus obras, aun las que requerían mayor estudio y más profunda y serena meditación, como es la *Filosofía fundamental.*

Bien que a mediados de 1845 tuviera escrita ya parte de ella, casi la mitad, como él dice, la otra mitad hubo de redactarla en el espacio de seis meses, durante su estancia en París, ocupado en innumerables negocios, distraído con largos viajes—en este tiempo estuvo también en Bélgica—, y, sobre todo, simultaneando la composición de materias tan abstractas y sutiles con diversos artículos de actualidad política española para *El Pensamiento de la Nación.*

Indicamos antes de pasada que en este mismo tiempo planeó y en gran parte redactó la *Filosofía elemental,* obra de envergadura, a la vez que publicaba otras de menor importancia.

Actividad literaria tan prodigiosa supone, sin duda, cualidades naturales nada vulgares y muy esmerada preparación remota.

Cualidades de Balmes.

Entre sus cualidades naturales destacan una facilidad pasmosa de concepción, una portentosa claridad de ingenio y una laboriosidad incansable. A propósito de su trabajo asiduo, el mismo Balmes dice a su

[9] *Obras completas,* 1, 406.
[10] *Obras completas,* 1, 413.

amigo Ristol el año 1841: "No acierto a soltar la pluma de la mano, y siendo tan perezoso de escribir, como sabes" [11]. Ya desde los comienzos de su vida intelectual tenía la costumbre de ir tomando muchísimas notas de sus lecturas; sabemos que sacaba apuntes aun rezando el breviario, de las lecciones y de los salmos.

A esto hay que añadir la memoria fenomenal de que Dios le había dotado. Como caso comprobatorio, cuentan sus biógrafos que a la edad de veintidós años sabía de memoria los índices de 10.000 libros, y que en cierta ocasión invitó a Matías Codony para que hiciese una prueba. Y tomando éste una *Summa* de Santo Tomás, recitó Balmes el índice sin titubear; después el tomo II del *Quijote* y, por último, el de la *Filosofía de la elocuencia*. Admirado Codony, arrojando los libros, exclamó: "Jaime, o eres un brujo, o Dios quiere presentarte como un prodigio de memoria" [12].

Notemos que cuando Balmes publicó la *Filosofía fundamental* contaba solamente treinta y cinco años, y que para entonces había publicado ya, además de otras obras de menor volumen, *El Criterio*, *El Protestantismo*, *Las cartas a un escéptico*, casi todos sus *Escritos sociales* y gran parte de los *Escritos políticos*, pues la *Fundamental* salió a luz dos años antes de su muerte.

Preparación remota.

Sube de punto nuestra admiración por Balmes al ver que todo cuanto en él encontramos es fruto de su esfuerzo personal. Los conocimientos y la orientación que pudo recibir de sus profesores en el tiempo de sus estudios fué escasísima, por no decir nula.

A los siete años empezó los estudios de latín en el Seminario de Vich; de los diez a los doce cursó la retórica; años de ejercicio de memoria, puramente mecánicos, trabajosos, en los cuales estudió mucho y aprendió a escribir y a hablar corrientemente el latín, bien que sin elegancia. Cuando el último año de su vida se puso a traducir al latín la *Filosofía elemental*, para adquirir mayor elegancia hubo de dedicarse a leer autores latinos.

Como puede suponerse, el fruto específico de los estudios de retórica, la formación del gusto artístico literario, no pudo conseguirlo, oponiéndose a ello sus pocos años, el método defectuoso seguido en las clases y

11 *Obras completas*, 1, 168.
12 CASANOVAS, IG., *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*. Barcelona, 1942; 1, 140.

las mismas circunstancias externas, coincidiendo este período con el trienio constitucional y con la guerra civil, cuyo teatro principal fué Cataluña.

Recordando más tarde sus primeros estudios, exclamó: "A los niños se les enseña la Retórica y la Poesía. ¡Pobres niños! Y luego la Lógica. ¡Pobres niños!" [13].

Contaba solamente doce años cuando Balmes empezó los estudios de Filosofía; años estériles cuanto a la enseñanza se refiere, pues en el primer curso oficialmente uno era el libro de texto, mas, por no haber ejemplares suficientes, la mayoría poseía otro distinto, y el profesor no seguía ninguno. En el segundo de Filosofía, a mitad de curso cambiaron de profesor, y en los tres años se encontró con maestros que carecían de entusiasmo por las materias que explicaban, sin afición al estudio, incapaces de pensar por cuenta propia y de leer los grandes autores, y lo que es peor, enemigos de que otros lo hiciesen. En las clases todo se reducía a formulismo en los argumentos y en las soluciones, a mucha palabrería sin substancia, que los discípulos habían de repetir humildemente de memoria. En general, en todos los profesores encontró poca estima, por no decir manifiesta aversión a la doctrina y a los autores escolásticos.

Balmes, que había penetrado en el santuario de la Filosofía con verdaderas ansias de saber y con una estima rayana en la veneración hacia las personas que la profesaban, esperaba firmísimamente encontrar en estos estudios la verdadera sabiduría y la solución a tantos problemas como se planteaban en su espíritu juvenil, sí, pero escrutador. La flor de la ilusión bien pronto se marchitó en su alma y se deshojó por completo. La carta primera a un escéptico, en que esto describe, es desgarradora.

Comenzó por ver la deficiencia de los libros de texto; las explicaciones de los profesores no le daban más luz, y cuando con gran modestia, pero con franqueza, proponía sus dudas e instaba en sus dificultades, hubo de advertir el disgusto de los profesores y la animadversión de los condiscípulos. Por eso se resignó a callar.

Ante sus profesores de Filosofía, Balmes pasó como una vulgaridad; nunca aparece su nombre en estos años en los programas de los actos públicos ni en actuación alguna de lucimiento. Solamente aprobó los cursos, bien que con buena nota.

En la Universidad de Cervera, donde cursó lo estudios de Sagrada

[13] *Obras completas*, 14, 208.

Teología a los dieciséis años, se repitió lo que en el Seminario de Vich, pues en ella ni se hallaban a más altura los estudios, ni los profesores eran más competentes.

Preparación personal.

Cuando Balmes se percató del ambiento científico que le rodeaba, no pudiendo resignarse a renunciar a la ciencia filosófica, se dió a estudiar intensamente por cuenta propia, para hallar por sí mismo en la meditación y en los libros lo que no encontraba en las clases.

Apenas salía de ellas iba a la biblioteca del Palacio Episcopal. Hablando Balmes en su *Vindicación personal* del tiempo que estuvo en Vich nos dice que nadie le vió en otro lugar que en su casa, en la iglesia, en el colegio, en algunas casas de regulares, con quienes tenía frecuentes relaciones, y en la biblioteca episcopal, donde se hallaba mientras estaba abierta [14].

Qué hiciera en la biblioteca todo este tiempo lo sabemos por el que entonces estaba al frente de ella, D. Antonio Soler: "Tengo bien presente—dice—que durante una porción de años que cuidé de la Biblioteca Pública Diocesana de esta ciudad, que comprende unos 20.000 volúmenes de todas materias, y en donde aseguraba Balmes haber encontrado y estar contenidas muy buenas cosas, le vi constantemente asistir, y registrarlo todo, casi siempre de pie, pasando revista, por decirlo así, a los libros e índices y notando frecuentemente lo que debía picar su curiosidad y tacto exquisitos."

Y en este tiempo lo que más picaba su curiosidad eran las lógicas y las biografías: las primeras, para vez si hallaba en ellas el método de aprender, y las segundas, esperando encontrar en los hombres grandes el camino por donde habían llegado a adquirir sus conocimientos.

En busca del difícil arte de aprender leyó todos los sistemas propuestos por las diversas escuelas filosóficas para hallar la verdad. Y pasaron por sus manos *Aristóteles*, con sus infinitos intérpretes y comentadores, *Lulio*, *Descartes*, *Malebranche*, *Locke*, *Condillac*, *Leibniz* y otros de menos renombre, de los cuales no se acuerda al escribir esto, veinte años más tarde.

Y recuerda con desagrado las mil reglas sobre los silogismos, los preceptos sobre el método, la confusión y tinieblas sobre el origen de

---

[14] *Obras completas*, 31, 285.

las ideas, las mil teorías propuestas por cada autor, a cada cual más disparatadas, capaz de volver loco a cualquiera.

Se extrañaba grandemente de que tratando todos de buscar la verdad llegasen a conclusiones tan opuestas, y de que las propusiesen como soluciones dignas de tenerse en cuenta. Se persuadió bien pronto de que todo era cuestión de soberbia, conclusión que le llevó al escepticismo científico más crudo en punto a autoridad científica y a izar bandera de rebelión en su entendimiento con esta inscripción: "Abajo la autoridad científica." Este fué el fruto de la lectura de las lógicas [15], fruto que acabó de madurar con las lecturas de las biografías, viendo que aquellos a quienes veneraba como a semidioses eran unos pobres hombres de carne y hueso como los demás mortales [16].

Mucho fué lo que Balmes pensó por cuenta propia en estos años sobre temas que tanto atormentaban su espíritu, ocupando el primer puesto el problema de la certeza. Al menos el esbozo primitivo del primer libro de la *Filosofía fundamental* creo debe ponerse ya en estos años; y los apuntes tomados en ellos le servirían no poco posteriormente para su redacción.

Pero más aún que los años de Filosofía profundizó en los estudios filosóficos los años 1830-1832. Terminado el cuarto de Teología, por los trastornos políticos cerró sus aulas la Universidad de Cervera, y Balmes Volvió a Vich para estudiar privadamente quinto y sexto año. El principal trabajo de Balmes en estos dos años, de los más trascendentales de su vida, no fueron las asignaturas de los cursos, sino las lecturas privadas. Ya se había verificado en su espíritu la transformación intelectual verdaderamente extraordinaria de que él nos habla, acaecida de los años 1827-1829, cuando contaba de los diecisiete-diecinueve años: "de los diecisiete-diecinueve años, nos dice el mismo Balmes, experimenté una gran transformación en mi cabeza; veía más claro". Y al fin de su vida solía repetir que a los veintiún años—precisamente el tiempo de que ahora tratamos—tenía su inteligencia y su juicio tan firmes y definitivos como entonces. A ello contribuyeron notablemente la lectura y meditación de la *Summa* de Santo Tomás, con los comentarios de Cayetano y de Suárez.

Los progresos de Balmes en estos dos años pueden calcularse por sus ansias de saber, por las inquietudes despertadas en su alma, por sus inteligencia ya plenamente iluminada, por la abundancia de libros se-

[15] *Obras completas*, 10, 16-18.
[16] *Obras completas*, 1, 80.

lectos de que disponía, por el tesón y constancia que ponía en el estudio y por aquella memoria tan prodigiosa de que hemos hablado.

La mayor parte del tiempo la empleaba en el estudio de la filosofía, viendo a fondo los autores escolásticos y los no escolásticos, de éstos especialmente los de más actualidad y los que mayor influjo han ejercido en el pensamiento filosófico, en primer lugar Descartes, Leibniz y Locke, a quienes solían llamar el triunvirato metafísico [17].

Su autor predilecto parece haber sido Descartes, a cuyas doctrinas reconoce estar aficionado, bien que no fanatizado por el autor [18]. El influjo de Descartes en Balmes se nota a cada paso; y si bien las doctrinas fundamentales cartesianas son rechazadas por Balmes, especialmente su conocidísimo punto de partida, la duda metódica, algunas veces le hace concesiones difíciles de conciliar con la sana filosofía.

A Leibniz es tal vez a quien tributa mayores elogios; autor por quien profesa una verdadera veneración, a causa principalmente de su espíritu armónico, de su potencia metafísica y de sus conocimientos científicos, sin que obste lo más mínimo esta estima a que tenga por falso su fundamento filosófico.

Autores que constantemente figuran también en sus escritos filosóficos son Malebranche y Condillac, discípulos respectivamente de Descartes y de Locke; al primero con frecuencia le defiende de las falsas interpretaciones dadas a sus doctrinas por quienes no han penetrado en ellas, y de ninguna manera permite que se le haga pasar por panteísta. Para el segundo, en cambio, representante del sensismo, tan en auge en la segunda mitad del siglo XVIII y en la primera del XIX, no tiene más que muy justificadas censuras.

Balmes estaba por este tiempo, y podemos decir que lo estuvo durante toda la vida, enamorado de la simplicidad y de la unidad de la ciencia. De este sentimiento nos dejó una página acabada en *El Criterio* (c. 16, § 7), al exponer la doctrina de Santo Tomás sobre las altas inteligencias, conceptos que repite también en la *Fundamental* (l. 1, c. 4).

Lo que en los años de Filosofía se fué ligeramente esbozando en la mente de Balmes, adquirió marcado relieve en estos años, a saber, el plan de una obra filosófica que diese satisfactorias respuestas a las preguntas inquietantes del espíritu. Sin duda que los diversos libros de la *Filosofía fundamental* responden a los principales problemas que

[17] Casanovas, Ig., *Balmes, su vida...*, 1, 113-114.
[18] *Obras completas*, 10, 19.

se ofrecieron al entendimiento de Balmes durante estos años, y cuya solución no acababa de ver en los autores.

Los filósofos alemanes fueron estudiados por Balmes en esta época sólo en sus líneas fundamentales. El estudio más profundo de ellos data más bien de los años que estuvo en Vich, ya sacerdote, explicando Matemáticas, y los últimos retoques fueron dados en su estancia en París el año 1845. Si comparamos la doctrina expuesta por Balmes en las cartas 8-12 a un escéptico, donde trata de la filosofía alemana, con el análisis que de estos mismos autores hace en la *Fundamental,* vemos que en esta última están mucho más aquilatados los sistemas y que la refutación es más profunda, lo que nos hace suponer que en los meses de su estancia en París el año 1845 estudió principalmente estos autores, lo mismo que a los filósofos eclécticos espiritualistas franceses, tipo Cousin, propagadores del panteísmo alemán en Francia. En la *Fundamental* las alusiones que se hacen a Cousin se hallan casi siempre en las notas, y en ellas se prodigan también las referencias aclaratorias a filósofos alemanes posteriores a Kant.

Dada esta sólida preparación remota, reunidos ya en apuntes gran parte de los materiales, se explica cómo pudo Balmes escribir obra como la *Filosofía fundamental* en tan corto tiempo.

II. Fin de Balmes al escribir la "Fundamental".

Los escritos de Balmes responden a su carácter de sabio, de español y de sacerdote. La *Filosofía fundamental* no es excepción; por lo tanto, los fines que Balmes se propuso al escribirla habían de ser tres principalmente: como celoso sacerdote, se propone un fin apologético; como español, un fin patriótico, y como sabio, un fin estrictamente científico.

Como sacerdote, pretende un fin apologético, tratando de exponer con espíritu cristiano, y en consonancia con las doctrinas de la Iglesia, las materias filosóficas, las cuales dentro y fuera de España se desarrollaban de la manera más funesta. Escribiendo al Excmo. Sr. Arzobispo de Tarragona, D. Fernando de Echánove, le dice: "He creído hacer un bien publicando una obra que me parecía útil, y tratando en sentido católico la filosofía, cuando se hacen de ella aplicaciones tan funestas, dentro y fuera de España" [19].

[19] *Obras completas,* 1, 425.

Como español, pretendió ante todo actualizar la filosofía española, que sin duda ninguna se hallaba bastante retrasada, poniéndola en contacto con las modernas corrientes extranjeras. Pero como éstas eran sumamente disolventes, para que no causasen perjuicios en las ideas, si se daban a conocer por otros, se adelantó Balmes a exponerlas, pero enjuiciándolas rectamente, para evitar que los lectores menos versados en estas profundidades filosóficas se dejasen influenciar por los errores de estos autores. En la nota de actualidad se fija al dar cuenta de su plan a D. Benito García de los Santos: "En esta obra, como usted sabe, pienso agitar las grandes cuestiones filosóficas que se ventilan actualmente en Europa con vivo interés" [20].

Por eso no trata Balmes en la *Fundamental* de todas las cuestiones filosóficas, sino solamente de los puntos capitales de la filosofía que más apasionaban en la primera mitad del siglo XIX, como son el problema crítico, los problemas cosmológicos de extensión, espacio y tiempo, alguno que otro de Ontología, y el del origen y naturaleza de las sensaciones y de las ideas.

Como a buen patriota le daba también en rostro a Balmes nuestra penuria filosófica y el que anduviésemos mendigando a las naciones extranjeras las ideas; para remediar este mal, en cuanto de él dependiera, se dió a la elaboración de la *Filosofía fundamental*. Así lo dice claramente en el prospecto, anunciando la obra: "Nos amenaza—dice—el peligro de que mendiguemos a los extranjeros lo que podríamos pensar por nosotros mismos. Y he aquí una de las ideas que han motivado la publicación de la obra... No es copia ni imitación de ninguna filosofía extranjera, no es alemana, ni francesa, ni escocesa; su autor ha querido por su parte contribuir a que tengamos también una filosofía española" [21].

Su amor a la ciencia y a la verdad le movió también a escribir la *Fundamental*, como indica en el prólogo de la misma, con el deseo de contribuir al florecimiento de los estudios filosóficos en España, previniendo, en cuanto fuera posible, el que arraigara en ella la filosofía entonces reinante en Europa, repleta de errores trascendentales, y que ya algunos profesaban por moda [22].

No es, pues, el fin de Balmes al escribir la *Fundamental* presentar un tratado completo de filosofía, cosa que juzga innecesaria: "Estoy

---

[20] *Obras completas*, 1, 360.
[21] *Obras completas*, 16, 17.
[22] *Obras completas*, 16, 13.

profundamente convencido, dice al terminar el libro noveno de la *Fundamental*, de que los sistemas funestos en Filosofía nacen en buena parte de la confusión de ideas, de la superficialidad con que se examinan los puntos más fundamentales de la ontología, ideología y psicología. Mi idea dominante en la presente obra es prevenir este daño, por cuya razón me extiendo tanto en la parte de Filosofía fundamental, prescindiendo, en cuanto me es posible, de las cuestiones secundarias. Estas se resuelven por sí mismas y bien, cuando se tiene un conocimiento claro y exacto de las ideas fundamentales de la ciencia humana" [23].

III. Características de la "Filosofía fundamental".

Fondo escolástico.

Ante todo, la *Fundamental* es una filosofía de fondo *esencialmente escolástico*. Como no podía menos de serlo tratándose de una filosofía cristiana. En ella se exponen las doctrinas defendidas desde hacía muchos siglos por los grandes autores, pero que habían sido combatidas y en gran parte arrinconadas por nuevas escuelas. Esto que hoy nos parece de escaso mérito, no lo era cuando Balmes escribía.

El ambiente filosófico de Europa en la primera mitad del siglo XIX, al redactar Balmes la *Fundamental*, le hallamos descrito con mano maestra en el capítulo primero del libro 8.º de la *Fundamental*.

Se hallaba Europa en el punto de confluencia de dos corrientes filosóficas, enteramente contrarias; una, la del materialismo y del sensismo, defendida por los incontables discípulos de Locke y Condillac, que ahogaba por completo el espíritu en la materia; escuela tan funesta como frívola, para la cual el "límite de la perfección ideológica consistía en negar las ideas; el de los estudios metafísicos, en negar los espíritus; el de los morales, en negar la moral; el de los sociales, en negar el poder; el de los políticos, en establecer la licencia; el de los religiosos, en negar a Dios" [24].

Escuela que durante la segunda mitad del siglo XVIII había reinado casi sin disputa en el mundo intelectual; pero que en el XIX era rudamente combatida por la escuela idealista alemana, completamente

[23] *Obras completas*, 19, 250.
[24] *Obras completas*, 19, 8.

contraria. "En la actualidad—dice Balmes—hay una verdadera reacción contra filosofía tan degradante, y basta abrir los escritos de los filósofos de este siglo para convencerse de esta verdad consoladora. En todas partes se encuentra la palabra idea contrapuesta a la de sensación; la de espíritu, a la de materia; la de actividad del pensamiento, a la de movimiento corpóreo; la de causa, orden, libertad de albedrío, moral, infinidad. Las ideas que las acompañan son a veces inexactas, a veces monstruosas; pero en el fondo se ve un afán por salir del abismo en que sumiera al espíritu humano una filosofía atea y materialista. Algunos filósofos que han contribuído a la reacción no admiten un Dios inteligente y libre, distinto del Universo; es verdad, y por esto he dicho más arriba que el panteísmo era un ateísmo disfrazado; pero al menos el ateísmo de los panteístas de la época es un ateísmo que se avergüenza de confesarse tal, que algunas veces procura quizá engañarse a sí propio, persuadiéndose que no lo es" [25].

En lo que convenían todas las escuelas filosóficas del siglo XIX, tanto las materialistas como las idealistas y las de cualquier otro matiz, era en profesar profunda antipatía por los autores escolásticos, enfermedad de que se habían contagiado aun los sacerdotes y religiosos, que enseñaban Filosofía en los Seminarios y Universidades.

La escolástica era despreciada por su método y por su doctrina; se la miraba como algo fosilizado, como algo reñido con los modernos adelantos científicos y con los datos de la experiencia, de lenguaje por añadidura bárbaro, y que se entretenía en juegos de palabras.

Esta falsa idea acerca de los autores escolásticos comenzó a tomar cuerpo ya en el siglo XVI, se fué consolidando merced a las declamaciones protestantes, y en tiempo de Balmes llegó a ser casi dogma de fe para la mayoría de los autores. A ella sale al paso Balmes en el capítulo 53 de *El Protestantismo*, del cual entresacamos algunos párrafos:

"Como muchos se arrogan la facultad de juzgar a los doctores de lo que se apellida época de decadencia, y lo hacen con tanta mayor serenidad y desembarazo, cuanto no se han tomado nunca la pena de abrir las obras de aquellos hombres ilustres, necesario se hace entrar en algunos pormenores sobre este asunto disipando preocupaciones y errores, que acarrean gravísimos males a la religión, y no escasos perjuicios a la ciencia... A los teólogos católicos se los figuran como una turba de frailes ignorantes que nada sabían sino escribir, en mal len-

[25] *Obras completas*, 19, 8.

guaje, y peor estilo, un conjunto de necedades, que en último resultado no se encaminaban a otro blanco que a ensalzar la autoridad de los papas y de los reyes: la opresión intelectual y la política, el obscurantismo y la tiranía... A buen seguro que no anduvieran tan fáciles muchos escritores en hablar de lo que no han estudiado y en analizar obras que jamás han leído, si no contaran con la docilidad y ligereza de sus lectores; a buen seguro que andarían con más tiento en fallar magistralmente sobre una opinión, sobre un sistema, sobre una escuela, en recopilar en dos palabras las obras de muchos siglos, en decidir con una salida ingeniosa las cuestiones más graves, si temieran que el lector, tocado a su vez de la desconfianza y participando un poco del escepticismo de la época, no dará fe ciega a sus aserciones, sin cotejarlas con los hechos a que se refieren" [26].

Tal es, por ejemplo, el juicio que le merece la escolástica a Laromiguiere, profesor de Filosofía en París en la primera mitad del siglo XIX, y uno de los principales representantes de la reacción espiritualista contra Condillac, aun cuando participe en gran parte de las ideas sensistas. Para probar este autor que en todos los tiempos se ha tenido a las ideas como fruto de relaciones de distinción, trae el ejemplo de los escolásticos, "de esos filósofos—dice—que durante cinco o seis siglos no han conocido ni enseñado otra doctrina que la de Aristóteles, a quien han atribuído una especie de infalibilidad. Como para ellos todo conocimiento útil se hallaba ya en Aristóteles, no han creído necesario pensar por cuenta propia, y han prescindido por completo de la observación y de la experiencia, bastando la palabra del maestro. Consultar la naturaleza sería para ellos un acto de rebelión" [27].

Este mismo era, poco más o menos, el aprecio en que se tenía a la escolástica en la Universidad de Cervera cuando en ella estudió Balmes. Así se desprende de una carta de su canciller D. Ramón Lázaro de Dou, hombre ponderado y sin duda el más prestigioso de toda la Universidad. Escribiendo en 1832 a su amigo fray Benito Rafols, profesor de la Universidad de Salamanca, se queja de que en algunos Seminarios de Cataluña se enseña aún un curso peripatético de Amat—es el que vió Balmes en Vich—. El canciller confiesa que en sus mocedades también él fué peripatético, como todos los de su generación, pero que ya había apostatado en absoluto de tales doctrinas [28].

---

[26] *Obras completas*, 7, 334-336.
[27] LAROMIGUIERE, P., *Leçons de Philosophie*, v. 2, 3 edit., p. 133.
[28] CASANOVAS, IG., *Balmes, su vida...*, 1, 47.

Era, como se ve, relativamente reciente en España este desprecio por la escolástica. Balmes nos asegura que en España se enseñó su doctrina hasta la época de la revolución y que conservó todavía algunos establecimientos hasta los desastres de 1835 [29].

Balmes, a quien gustaba el oro macizo de los autores escolásticos escondido en sus infolios, de apariencias toscas y de lenguaje poco literario, pronto se persuadió de que la única filosofía capaz de aquietar el espíritu humano era la contenida en dichos autores; vió claramente que la manera de combatir sólida y eficazmente ambas corrientes filosóficas—materialista e idealista—consistía precisamente en dar a conocer las doctrinas antiguas, pero para muchos enteramente nuevas. La refutación del materialismo no es el idealismo alemán. "Hay otra consideración—dice Balmes—que debiera moderarlos cuando se quieren dar el aire de inventores, y es que al hablar de Dios, del espíritu humano, del pensamiento, de las ideas, de la libertad de albedrío, nada nuevo dicen que no se halle en todas las obras de los filósofos que florecieron antes del siglo XVIII y aun a principios de él. Abrid los libros de texto de las escuelas y en ellos encontraréis muchas de las cosas que ahora se os presentan cual descubrimientos importantes. Los grandes filósofos se glorían de saber lo que antes aprendían los niños" [30].

Balmes en su *Fundamental* reivindica la doctrina escolástica, sirviéndose de ella como de fondo de su doctrina, citando a sus autores, cuando se tercia la ocasión, con altísima estima, máxime al que podemos llamar su encarnación, Santo Tomás de Aquino, procurando poner las doctrinas antiguas en armonía con los modernos adelantos científicos, expurgándolas de las sutilezas y bagatelas que introdujeron en ellas autores decadentes, y vistiéndolas de un ropaje más atractivo y más en consonancia con el gusto de la época. Pocas son las ocasiones en que Balmes se aparta del común sentir de los autores escolásticos, sea indicando soluciones propias, sea siguiendo las apuntadas por Descartes, por Leibniz o por la escuela escocesa; y siempre lo hace con mucha mesura y con desconfianza de las soluciones propuestas.

Sin embargo, es bastante corriente clasificar a Balmes entre los filósofos que simpatizan poco con la filosofía escolástica, y aun entre los contrarios a sus doctrinas. Nada menos fundado que esta creencia. El origen de ella se halla, a mi ver, en que Balmes apenas es citado en las clases de filosofía escolástica, a no ser en las contadas cuestiones en que

[29] *Obras completas*, 22, 200.
[30] *Obras completas*, 19, 10.

se aparta de la doctrina corriente en las escuelas: criterio de verdad, entendimiento agente y especies impresas, simplicidad del alma de los brutos y alguna que otra de menor monta.

Puede haber influído también a formar esta opinión el que no defiende Balmes algunas de las doctrinas que se tienen como fundamentales para el tomismo, como es la distinción entre la esencia y la existencia, y algunas otras cuestiones disputadas, en las que se inclina más bien por las doctrinas defendidas por Suárez.

Como la restauración escolástica, con marcada tendencia tomista, sobreviene no mucho después de la muerte de Balmes, para algunos autores llegó éste hasta a hacerse sospechoso.

Lo cierto es que Balmes no está ligado a ninguna de las escuelas escolásticas. La bandera de rebelión ante sólo el argumento de autoridad humana, que levantó al comenzar sus estudios filosóficos, siguió siempre enarbolada en su entendimiento. Busca la verdad, y donde le parece encontrarla la abraza sin pararse a considerar quiénes la amparan.

Exponiendo y vindicando de esta manera la doctrina escolástica no sólo en la esfera ideológica, sino también en el campo de las leyes, en frase de Menéndez y Pelayo, hizo más Balmes por el tomismo que muchos tomistas de profesión y mereció el nombre de Discípulo del Doctor Angélico más que muchos serviles repetidores de la *Summa*... Lo que había de perenne y fecundo en la enseñanza tradicional de las escuelas cristianas tomó forma enteramente moderna en sus libros" [31].

Por fin, la razón más capital es, sin duda, el estilo y método adoptados por Balmes.

Lenguaje y método apologético.

Balmes deliberadamente quiso separarse del lenguaje usado en las escuelas, rudo e incoloro, que hacía repulsiva la doctrina al gusto de sus contemporáneos, y de aquella contextura esquelética de silogismos y de nociones, revistiendo las ideas de carne y dándolas la frescura de la perenne juventud.

Este lenguaje y este método, más apologético que didáctico—es el empleado generalmente en las Universidades, y lo era en las extranjeras en tiempos de Balmes—, no es, ciertamente, el más a propósito para el

---

[31] MENÉNDEZ Y PELAYO, *Dos palabras sobre el centenario de Balmes, Actas del Congreso Internacional de Apologética*, celebrado en Vich del 8-11 de septiembre de 1910, t. 446.

rigor científico de la expresión. Por eso no es de extrañar si nos encontramos a veces en la *Fundamental* con falta de precisión científica, y aun, si se quiere, con falta de armonía entre la idea y su expresión, especialmente cuando expone las ideas de la escuela escocesa, entonces un poco en boga, o cuando refuta las nebulosas doctrinas germánicas, que Balmes fué el primero en exponer en nuestra Patria.

Pero Balmes maneja tan a maravilla, con tanta claridad y amenidad, en cuanto es dado en estas materias, el estilo de alta vulgarización filosófica, que es, sin duda, uno de los que con más acierto han tratado las materias más abstrusas de la filosofía escolástica, como son: el problema de la certeza, las cuestiones sobre la extensión, el espacio y el tiempo; el origen de las sensaciones y de las ideas, la idea del ente, los conceptos de unidad y número, el de infinito y substancia y, finalmente, el de causalidad y necesidad, que éstos son los puntos sobre que versan cada uno de los diez libros de que consta la *Filosofía fundamental*.

Estas materias las expone Balmes con tanta maestría al alcance de las inteligencias, que basta leer muy poco de la filosofía balmesiana para convencerse de que nadie le supera en la forma, a la vez que penetra en el fondo de las cuestiones... Con gusto se le perdona cierta redundancia, que en sus páginas se advierte, a trueque de la claridad, plasticidad y amenidad con que nos brinda. "Nuestro Balmes—dice con muchísima razón el Excmo. Sr. Obispo de Calahorra, D. Fidel García Martínez—puede servir de ejemplo de cómo es dable escribir sobre materias abstrusas en un lenguaje accesible y claro y en un estilo atractivo y aun a veces brillante" [32].

Actualidad.

Otra de las notas características de la filosofía de Balmes es su actualidad. No es un metafísico de gabinete; no escribe sus elucubraciones prescindiendo de los tiempos en que vive y de las necesidades de su época. Su mira está siempre fija en los errores que forcejean por infiltrarse en las inteligencias de sus lectores, para prevenirles contra ellos, exponiendo y refutando sus doctrinas y proponiendo rectamente los problemas que en vano tratan de resolver.

En la *Filosofía fundamental* los nombres que constantemente se ba-

[32] Excmo. Sr. D. Fidel García Martínez, *Algunas consideraciones sobre la vuelta a la filosofía perenne*, Miscelánea Comillas, v. 4, p. 5.

rajan son los de Locke y Condillac, maestros del sensismo materialista, tan extendido en el siglo XIX; y los de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, representantes del idealismo germano, y el de Cousin, indiscutible árbitro de las cátedras de Filosofía en Francia, cuando Balmes escribía, autor de una filosofía ecléctica en la que tenían cabida todas las escuelas y se daban amigablemente la mano las doctrinas más disparatadas. Descartes, Malebranche y Leibniz seguían atrayendo a muchas inteligencias por su espíritu científico e innovador; por eso estos autores ocupan también el puesto que les corresponde.

La filosofía escocesa, con tanta simpatía admitida por no pocos autores catalanes contemporáneos de Balmes, aunque apenas se nombra, tiene influjo bien marcado en el libro primero de la *Filosofía fundamental,* y en uno de los puntos más característicos de Balmes en todos sus escritos, a saber, el instinto intelectual como criterio de certeza, que es el punto, a lo que creo, donde hay más desacuerdo entre el pensamiento de Balmes y las palabras con que lo expresa, desacuerdo que puede dar origen a erróneas interpretaciones, que tal vez no existieran en la mente del autor.

Impugnador del idealismo alemán.

Uno de los méritos más salientes de la *Filosofía fundamental* es ser la primera obra en que se exponen y refutan brillantemente en España las nuevas doctrinas germanas. Agradeciéndolas el haber contribuído no poco a derrocar el craso materialismo anglofrancés, no se deja llevar de su idealismo exagerado y ve en estas doctrinas un peligro tan grave, aunque de apariencias más espiritualistas, que el de las contrarias que combaten.

La moderna filosofía alemana es la más opuesta que puede imaginarse al carácter de Balmes.

Balmes es todo claridad, equilibrio armónico mental, humano en todos sus razonamientos; *es el filósofo del sentido común,* que tan admirablemente sabe hermanar el sentir de la humanidad con las más altas especulaciones filosóficas, teniendo siempre por norma de sus investigaciones la que tan hermosamente nos condensa al final del libro primero de la *Fundamental*: "Por mi parte, no quiero ser más que todos los hombres, no quiero estar reñido con la naturaleza; si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la

humanidad" [33]. Este Balmes no podía menos de indignarse al leer las páginas que llegaban del otro lado del Rhin.

Pocos autores han juzgado tan duramente como él a la moderna filosofía alemana. Nada tiene que agradecerle la Filosofía verdadera con respecto a la conservación de las verdades principales [34]; ha señalado límites estrechos en demasía a la razón humana; su idealismo exagerado le ha llevado al panteísmo más crudo que haya podido darse en los tiempos pasados, y, por consiguiente, al ateísmo, ya que del panteísmo a la negación de la existencia de Dios sólo existe diferencia en las palabras, ya que el Dios de que nos hablan sólo tiene de tal el nombre.

"Los filósofos alemanes—nos dice en la carta octava a un escéptico—se pasean por un mundo imaginario..., y quien forme empeño de seguirlos, es menester que se despoje de todo lo que se parece a los pensamientos..., es preciso olvidarse hasta del sentido común... Tratamos de hombres que han manifestado un soberano desprecio por todo lo que no eran ellos..., que han pretendido enseñar a la humanidad a manera de infalibles oráculos y que bajo apariencias misteriosas y enfáticas han llevado su orgullo mucho más allá que todos los filósofos antiguos y modernos" [35].

Para él, Kant es "el fundador de las escuelas más disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano..., y sería uno de los hombres más peligrosos que existieron jamás, si la obscuridad de sus conceptos, aumentada todavía con la obscuridad de la expresión, no hiciese insoportable su lectura a la inmensa mayoría, aun de los versados en los estudios filosóficos" [36].

Completando el juicio balmesiano sobre Kant, podemos añadir que si su influjo ha sido funesto para la humanidad, lo ha sido especialmente para Alemania, pues apartando a la intelectualidad alemana del camino que le trazara Leibniz, con su filosofía y su estilo ha llegado a conformar el entendimiento de gran parte de los alemanes de una manera completamente contrahecha, retorcida, obscura, apta para asimilarse los más crasos errores y los más en contradicción con los sentimientos más elementales de la humanidad.

Estas mismas ideas las vemos repetidas en la *Fundamental*, especialmente en la nota que pone al capítulo 7 del libro 1.º Y, para descar-

[33] *Obras completas*, 16, 347.
[34] *Obras completas*, 10, 168.
[35] *Obras completas*, 10, 171-172.
[36] *Obras completas*, 19, 238-239.

garse de la dureza con que juzga a los filósofos alemanes. copia un pasaje de uno de ellos, nada menos que de Schelling, en el que les acusa de ser lo mismo que Balmes les atribuye:

"Los alemanes han filosofado tan largo tiempo entre sí solos que, poco a poco, se han apartado en sus ideas y en su lenguaje de las formas universalmente inteligibles, llegando a tomar por medida del talento filosófico los grados de apartamiento de la manera común de pensar y de expresarse; fácil me sería citar ejemplos... Después de algunos esfuerzos infructuosos para difundir en el extranjero la filosofía de Kant, renunciaron a hacerse inteligibles a las demás naciones, acostumbráronse a mirarse como el pueblo escogido de la filosofía, y la consideraron como una cosa que existía por sí misma, con existencia absoluta e independiente; olvidando que el objeto de toda filosofía, objeto al cual se falta con harta frecuencia, pero que jamás debe de perderse de vista, es obtener el asentimiento universal, haciéndose universalmente inteligible. (Schelling, *Juicio sobre la filosofía de Cousin y sobre el estado de la filosofía francesa y de la filosofía alemana en general,* 1834)" [37].

Hablando en particular del lenguaje ininteligible de los filósofos alemanes, desde los tiempos de Kant, se expresa Balmes en estos términos zahirientes:

"Es preciso convenir en que los filósofos alemanes... han sabido envolver en tan espesa nube sus ideas, que ni aun los iniciados en el secreto han podido lisonjearse de penetrar en sus profundidades. En sus tratados de metafísica, dice madame Stael hablando de Kant—es cita de Balmes—, toma las palabras como cifras y las da el valor que le acomoda, sin pararse en el que tienen por el uso. Lo mismo puede afirmarse de los demás famosos filósofos de la misma nación; nadie ignora el misterioso lenguaje de Fichte y de Schelling y, por lo tocante a Hegel, él mismo ha dicho: "No hay más que un hombre que me haya comprendido", y temiendo, sin duda, que esto fuera demasiado ya, añadió: "y ni aun éste me ha comprendido" [38].

A pesar de estas aberraciones de la filosofía alemana, creía Balmes y salió profeta verdadero, que estaba llamada a ejercer gran influjo en el mundo, por el carácter espiritualista con que se presentaba contra el materialismo reinante. Por eso se dió a estudiarla y a refutarla a fondo, haciendo ver los abismos a que conducía su falta absoluta de fundamen-

---

[37] *Obras completas,* 16, 87.
[38] *Obras completas,* 16, 87.

to y su inutilidad, pues lo que pretendía solucionar ya hacía muchos siglos estaba admirablemente explicado por la filosofía perenne [39].

Conclusión.

Podrían indicarse otras características de la filosofía balmesiana. Me he contentado con las expuestas, que bastan, a lo que creo, para colocar a Balmes en el puesto que le corresponde entre los grandes filósofos españoles. Sólo falta que su influjo en las inteligencias de nuestras juventudes estudiosas y de las clases directoras sea el que está llamado a ejercer; y lo será si ocupa en nuestras lecturas el puesto que su mérito intrínseco reclama la *Filosofía fundamental*. Esta obra—quiero terminar con las palabras del gran polígrafo Menéndez y Pelayo—"capital entre las suyas, aunque no sea la más leída, en que depositó las más ricas intuiciones de su espíritu. El único libro filosófico español de la primera mitad de nuestro siglo, en que se ve un esfuerzo propio e independiente para llegar a la verdad metafísica, el único que puede compararse con las obras de nuestros grandes pensadores de otros tiempos o con los que entonces escribían en otras partes de Europa..., libro que precisamente por su originalidad no ha encontrado mucho favor entre los neoescolásticos, que evitan hablar de él o lo hacen sólo con reticencias y salvedades, hasta con marcada frialdad, como si un sólo capítulo de Balmes no valiese más que todos los manuales y rapsodias que ellos han hecho... ¡Cuánto hubiera ganado la cultura española prosiguiendo con viril energía en aquella senda de racional libertad, sin sobrecogerse con escrúpulos monjiles, ni lanzarse a ciegas temeridades, puestos los ojos en el sol de la verdad cristiana, pero sin amenguar uno sólo de los derechos que a la razón, en su esfera propia, legítimamente pertenecen!" [40].

IRENEO GONZALEZ, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.

[39] Acerca de la crítica que Balmes hace del kantismo, véase el concienzudo estudio publicado por el P. MIGUEL FLORÍ, S. I., en *Estudios Eclesiásticos*, 17 (1943), 361-399.

[40] MENÉNDEZ Y PELAYO, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Edición Nacional, t. 5, p. 215.

SAN AGUSTÍN PADRE DE TODA FILOSOFÍA CRISTIANA

—San Agustín, "Father of all christian philosophy".—Przywara.
—San Agustín "est vraiment le Père de la Philosophie chrétienne".—Blondel.
—"... pour être chrétienne en tant que philosophie, une philosophie sera augustinienne ou ne sera pas".—Gilson.
—Santo Tomás "lui seul a pu tirer d'Augustin... la philosophie chrétienne comme science".—Maritain.

HEMOS entresacado de tres de los Homenajes agustinianos lo que directa o indirectamente concernía a nuestro argumento, controvertido en su forma fáctica o no nocional, y sin que asuma todavía proporciones de discusión cerrada y diálogo movido, lo que no tardará ya mucho en llegar. Pero en la literatura centenaria, se anotó ya, quedaba aún bastante que espigar. Había ella de poner en claro no sólo que es gran filósofo (cristiano) S. Agustín, objeto de la primera parte, sino padre de toda filosofía cristiana, como vamos a ver ahora.

Los homenajes siguen en serie no interrumpida. N. 4., el de la Orden de los Ermitaños de S. Agustín: *Miscellanea Agostiniana* (2. vol, monumentales, 1930-31), con mucho el de más valor en conjunto aunque no precisamente por el caudal filosófico; n. 5., de los católicos ingleses: *A Monument to St. Agustin*, 367 pp. (1930) [1]); n. 6., *Miscellanea Augustiniana* de los católicos holandeses, 608 pp. (1930); n. 7., *Mélanges Augustiniens* del Instituto católico de París y que es una tirada aparte de *Revue Philosophique*, julio-diciembre de 1930; n. 8., *St. Augustin* de los

*) Continuación (III) del estudio: *La Controversia sobre la noción de filosofía cristiana*, cf. nn. I (1945) 7-29; III 275-298.

1) Ha sido reimpreso en foto-tipia este año de 1945, y posiblemente por haber sido víctima de las incursiones aéreas el conocido centro librero "Paternoster row" donde se había editado, Sheed and Ward.

Agustinos alemanes, 264 pp. (1930): n. 9, *Conferencias profesorales* (5) de los Franciscanos alemanes, 218 pp. (1930); n. 10., *S. Agostino* de la *Rivista di Filosofia Neo-escolastica* de Milán, 515 pp. (1931); n. 11., *Religión y Cultura* (Madrid), julio-set. de 1931; etc., etc. Además de las Misceláneas y magnos Números jubilares, hay otros que sin ser tan extraordinarios son agustinianos del todo o en parte como *La Vie Spirituelle* (julio de 1930), *Cahiers de la Nouvelle Journée* (agosto de 1930), *Studien* de los Jesuitas holandeses (abril de 1930), *Antonianum* (enero de 1931), etc., etc., con variedad de Revistas que a lo largo de ese año insertan en sus páginas artículos sobre el Santo, como *La Vie Intellectuelle, Philosophisches Jahrbuch, Revue de Métaphysique et Morale, Revue Néo-scolastique, Nouvelle Revue Théologique, Razón y Fe, Estudios Eclesiásticos, Revue Thomiste, Gregorianum*, etc., etc., hasta llegar a aquellos 574 trabajos, grandes y pequeños, de que se hizo mérito más arriba.

De este vasto conjunto ha escrito STEENBERGHEN frases que recuerdan las jeronimianas de "el universo te aclama, Agustín, como reconstructor de la fe antigua". Dice así el ilustre lovaniense: "Es fácil verificar que la atracción ejercida por la personalidad de S. Agustín ha sido universal y potente. En el vasto campo de la investigación que representa el agustinismo, apenas se podrá encontrar problema que no haya sido replanteado con justeza y hecho objeto de alguna monografía con ocasión del Centenario. Nuestros conocimientos agustinianos han quedado rejuvenecidos y precisados. En este trabajo de renovación, los mejores de nuestros historiadores, de nuestros filósofos y nuestros teólogos han aportado su concurso y puede decirse que la parte de relleno es relativamente débil en la literatura jubilar. En fin; el esfuerzo unánime cuyos magníficos resultados estamos registrando, no se ha agotado en investigaciones de detalle; se ha buscado al contrario descubrir las principales articulaciones del sistema agustiniano, definir el espíritu o los caracteres propios del agustinismo y fijar así el papel histórico de S. Agustín" [2]).

Tiene razón Steenberghen; el mundo intelectual se ha vuelto al Hiponense y no podía menos, porque tan solidario se siente de su pensamiento, que a la menor ocasión y en contra de lo que se ha escrito de su exilio, se apresura a estrechar contactos con él y con cuanto él representa, esto es la fecundación de las doctrinas paganas operada por el cristianismo y en la que es él agente principal. O estamos con S. Agus-

[2]) *L. c.*, p. 386.

tín o no somos nada. Es una porción tan grande de nuestro globo mental que hablar de su desaparición es quedarnos sin base y dejar de ser. Otros nos habrán dado métodos más sagaces, iniciaciones más científicas, sistemas más perfectos. Pero el contenido doctrinal por el que nuestra filosofía se constituye en ese elevado punto de vista que se remonta a la Creación y lo llamamos cristiana concepción del mundo y de la historia, es labor de S. Agustín según decían Eucken, Windelband y Dilthey. Y a la vez: el hecho de S. Agustín filósofo y filósofo cristiano es la réplica por esos medios intuitivos que se sensibilizan con el dicho de "el movimiento se demuestra andando" a la pregunta de si hay una filosofía cristiana. Por regla general van juntas, se ha dicho antes y no debe olvidarse, la negación de S. Agustín filósofo y de una filosofía cristiana.

He aquí ahora los estudios relacionados con nuestro argumento:

Pasando por alto el homenaje de los Ermitaños de S. A. que, se insinuó ya, no hace a nuestro propósito, interesa el n. 5. que ha reunido firmas prestigiosas de Inglaterra, Alemania y Francia y en donde suenan voces de la Controversia y nombres muy conspicuos de la misma. Se dice "Monumento a S. Agustín" (filósofo), y tanto como al Santo lo es a la filosofía cristiana, sobre todo por los Gilson, Maritain, Blondel, que directamente abordan el gran tema. Mas como lo que dichos autores escriben aquí, lo van publicando también en revistas de su país (Gilson y Maritain en *Mélanges Augustiniens,* n. 7., y Blondel en *Revue Néoscolastique*), nos ocuparemos de ellos más abajo, diciendo por ahora del jesuíta D'Arcy, que al apreciar, en su artículo: "La Filosofía de S. Agustín", los modos de la especulación agustiniana como inspirándose en la fe, tiene alguna resonancia en nuestro tema y hubo de ser registrado por Steenberghen, lo vimos ya, como voto en contra de S. Agustín filósofo[3]). Sin embargo el título del artículo ya previene en contra de tal registramiento, y sus primeras líneas también dicen otra cosa, toda vez que afirman que el Santo en la filosofía no ha tenido la atención que se merece, acaso por su misma magnitud que no nos deja clasificarlo, no obstante muy precisas contribuciones a dicha ciencia. Las magistrales cinco páginas introductorias le retratan trabajando en amigable consorcio de la fe y de la razón. No es D'Arcy de los que a fuerza de hacer humano al filósofo le vayan a hacer superhumano o in-humano, in-histórico; y anota certero: "Las anteriores citas demuestran que es falso

3) *Cf.* II, p. 296, nota 71.

suponer que Agustín trate de empobrecer la filosofía a expensas de la fe. El *filósofo cristiano* (subrayo yo) no se sirve de la revelación como de una premisa en sus argumentaciones, sino que, con los resplandores de la fe en su mente, mejora simplemente para llegar al significado verdadero de lo que antes se le escapaba; vuélvese familiar con el contexto del texto de la naturaleza y del alma" [4]).

En pos de D'Arcy, en tono más subido y de grandes ecos hegelianos, habla PRZYWARA sobre "S. Agustín y el mundo moderno" [5]), destacando cómo latía éste en aquél cuando daba a la intimidad, al pensamiento, la primacía sobre el mundo externo. Descartes en consecuencia aparece contenido en las maneras filosóficas del gran Africano, y con Descartes la filosofía moderna que de él deriva, por lo que no vacila en denominar al Santo "padre de toda filosofía cristiana" [6]). Sin dudar un solo momento el pensador alemán, que la fecundación de la filosofía por parte del cristianismo alcanza, además de a la escolástica, a casi todo el pensar moderno, que más o menos, y hasta en lo que menos quisiera, está empapada en las esencias cristianas que el Hiponense derramó a manos llenas por la esfera del pensamiento.

En el n. 6 de los católicos holandeses hay también autores que insinúan la posición más bien teológica del Santo, y han quedado mencionados en la Controversia justamente con D'Arcy por el tantas veces citado Steenberghen. Son HENDRICKX y JANSEN (B.) [7]). Uno y otro se fijan, por lo visto—no he podido leerlos—, en las maneras amplias y poco ceñidas a tecnicismos que tiene el Santo en su exposición, lo que impide encasillarle entre los especulativos de la "liquida ratio" o si se quiere mejor y más comprensiblemente dicho, de la varia cognición natural. Jansen, sin embargo, a quien conozco bien en estudios similares, estará muy lejos de negarle realidad filosófica, como asimismo el cuarto de los nombrados con estos dos y con D'Arcy por Steenberghen, y que es GALLI en el número 10. Este último se hace eco en las últimas páginas de su artículo de los que le discuten al gran Doctor sus títulos a ser considerado como filósofo, toda vez que actúan en su pensamiento factores tan varios y de orden

---

[4]) p. 161-62.—En este artículo, que se puede calificar de magnífico (pp. 153-196), hay una frase históricamente inaceptable, en que se dice que Sto. Tomás, al revés de S. Agustín, cesa de ser cristiano cuando hace filosofía, en fuerza de no sé qué "forzada neutralidad" entre la fe y la razón que llega a establecer, p. 155.

[5]) p. 249-286.

[6]) p. 252.

[7]) *Cf.* para el primero: "Augustinus wetenschap en haar beteekenis voor onzen tiyd", pp. 105-136; para el segundo: "Geist und Form der Philosophie des hl. Augustinus", pp. 275-305.

tan distinto. Pero reconociéndose incompetente para fallar en el pleito, deja ver el aprecio que su obra intelectual le merece, esté o no ajustada a los rigurosos métodos del ramo [8]). CAYRÉ en su estudio: "Contemplación y razón según S. Agustín" (n. 7; pp, 331-381) ha destacado la actitud de una mente que vuela en alas de la fe y cultiva no la filosofía sino la cristiana Sabiduría que nos lleve hasta la mística y la contemplación. Punto este último que el autor ha explanado no sólo en sus maravillosos resultados, sino también en los fundamentos racionales (facultades humanas, ideas) que supone o incluye. También BOYER (en el mismo n. 7 que Cayré; pp. 503-518) vuelve al argumento de las maneras agustinianas y hácese eco de las discusiones en curso. En concreto se refiere a las observaciones de Gilson y Romeyer aquí antes revisadas y que cree él deber ampliar, tal vez mejor, rectificar en algo, rindiendo homenaje de pasada al genio filosófico que se festeja. Afirmaba Romeyer corrigiendo a Gilson que también S. Agustín hace preceder labores puramente intelectuales para entrar en la teología, y hasta las exige como parte indispensable y punto de partida. A lo que replica Boyer:

Las relaciones de la filosofía y la teología las comprende el Santo en su justo valor y sentido, como dependiente la una de la razón y la otra de la autoridad [9]). Aquélla, admitida desde luego por él—y aquí Boyer parece rectificar a Gilson—, podrá enseñarnos doctrinas verdaderas, muy elevadas y útiles, pero no resolvernos el problema total de nuestro destino, ya que no alcanza toda la verdad conjunta ni nos preserva de errores graves ni tiene eficacia suficiente sobre las costumbres. Esto que en ella falta se cumple en la Sabiduría, la que en la mente del Santo—aquí es Romeyer el rectificado en su "intelligo ut credam"—cabe cultivarse dentro de la pura fe y sin más bagaje que el saber vulgar. Cuando su enseñanza coincida con la de la filosofía, compórtase su cultivador en filósofo, bien que indicándole la fe de antemano direcciones y fines. Mas cuando la enseñanza de la fe desborda a la de los filósofos, sin dejar de apoyarse en la autoridad, aplicará su inteligencia a penetrarla, esclarecerla y gustarla en el sentido que llamamos de hacer teología. En todo caso el teólogo utiliza en sus labores las luces de los filósofos, y cuando se tiene el genio de un Agustín, añadiéndoles amplitud y claridades [10]).

En conclusión: S. Agustín, admita o no la filosofía (para el cristiano)

---

8) "Saggio sulla analisi psicologica dell'atto di fede in S. Agostino", pp. 503-518. Véanse sobre todo las tres últimas páginas.

9) p. 509; 517-18. El artículo se titula: "Philosophie et Théologie chez Saint Augustin". pp. 503-518.

10) p. 518.

en el sentido técnico del vocablo—lo que apenas hace a nuestro caso—, como genio que es, bien que partiendo de datos teológicos, o lo que es lo mismo fecundándose con el cristianismo, ha aumentado el caudal filosófico; en otras palabras, ha hecho filosofía de inspiración cristiana.

Pero D'Arcy, Przywara y Boyer preludian solo el himno de la fe inspirando a la filosofía. Son Gilson, Maritain y Blondel—tres seculares—los que desde las Revistas y Misceláneas de París, Lovaina y Londres harán ver, siquiera incompletamente, la verdad de la Constitución *De Fide Catholica* cuando nos habla de las ventajas que reporta la razón en contacto con la fe. En capítulos posteriores nos será dado recoger los vastos ecos que por doquier suscitan. Vamos ahora a examinar sus artículos, empezando por el de GILSON: "El Porvenir de la metafísica agustiniana" [11]), en que, reaccionando contra las críticas que sus agustinismos han causado, si no retrocede, por lo menos rectifica el tiro como suele decirse. A esto suena la contrapartida que ahora les pone en la obra de Sto. Tomás, a tenor de las insinuaciones de Monnot y Romeyer ya conocidas de nosotros y que hablan del augustinismo como susceptible—Romeyer como algo más que susceptible—de obra puramente científica. Se nos dirá tal vez que, muy al contrario, lo que busca Gilson es, que en vez de cerrarse el centenario con una simple conmemoración, sea el punto de partida de una gran renovación agustiniana de base más psicológica (aunque empírica siempre) y rasgos no sé si intuitivos. Si tal es la apariencia otra cosa es el fondo.

Lo primero que hace es sentar de nuevo su gran afirmación de que S. Agustín es filosofía no sólo de un cristiano—como sería la de Descartes—, ni sólo compatible con la fe, sino generada por ella, y sabe filosofar sin teologizar, llegando a algo más que a la mera racionalización del dogma. "Lo que caracteriza al pensamiento de S. Agustín, son sus palabras, es que se le convierte la revelación en manantial, regla y alimento del pensamiento racional, que cree en la fe regeneradora de la razón, y que el dogma, tomado como tal, es factor filosófico. No, que confunda creencia y ciencia, ni siquiera filosofía con teología; porque creer en el dogma o deducir racionalmente de él las consecuencias que implica, tan ausencia de filosofía es para él como para el positivista moderno; mas ir delante de la fe con la razón, reconocerse racionalmente en la fe, construir bajo la influencia de una luz sobrenatural y trascendente un sistema de ideas que, puramente racionales en su esencia, se-

11) *Mélanges Aug.*, pp. 690-714.

rían a la vez imposible sin ellas, he ahí lo que siempre ha buscado y magníficamente conseguido" [12]).

El agustinismo en consecuencia es una construcción que se distancia específicamente de su punto de partida, la teología, y se establece en campo filosófico propio. Como tal, como filosofía-ciencia, nada debe a la teología, es obra de la sola razón, si bien las posibilidades de su existencia material se deban en parte a la revelación. Extremo ya afirmado antes por el escritor; por lo que avanza un poco más, presentando la filosofía agustiniana como dechado único, y subrayando más que nunca su ejemplaridad. Han precedido largas y atinadas críticas sobre las falsas orientaciones que se le han dado; y dentro del verdadero sentido suyo, dentro del agustinismo que empieza con base empírica y esquiva por igual las tendencias iluministas, idealizantes y ontologistas, exige imperiosamente la vuelta a la inspiración religiosa, a los auxilios de la gracia que fortifica la impotencia ingénita de nuestro ser y querer filosóficos, y dice textualmente:

"Es la gracia la que hace de la ciencia Sabiduría y del esfuerzo moral una virtud, si bien en lugar de ver en el cristianismo el coronamiento postizo de la filosofía, ve en ésta un aspecto del cristianismo mismo, ya que es éste camino, verdad y vida. Considerado bajo este aspecto, el agustinismo más que una filosofía cristiana es su carta y su modelo perdurable. Fuera de ella, pueden encontrarse filosofías anti-cristianas o filosofías compatibles con el cristianismo; pero para ser cristiana tanto como filosofía, una filosofía será agustiniana o no será; su metafísica de la naturaleza se completará con una metafísica de la gracia, ya que la naturaleza se le da al cristiano en la gracia que, trabajándola interiormente, se manifieste a la manera de una causa que se revelara por sus efectos" [13]).

Se siente palpitar aquí la noción de filosofía cristiana en uno de sus componentes, el que diríamos más subjetivo. El filósofo cristiano, según Gilson, muévese en clima por demás propicio, en ambiente de elevación y pureza, bajo la acción a la vez de la naturaleza y de la gracia, tal vez mejor, de la naturaleza perfeccionada por la gracia. Punto este último que, hemos de ver, supone aún ulteriores análisis y explicaciones, pero que va bien entrevisto en esos vastos campos de la experiencia, y sobre todo de la experiencia interna, que produce y desenvuelve el principio

[12]) p. 691.
[13]) p. 708.

sobrenatural, inspirador de finísimos tratados, de la metafísica de la vida interior (Windelband).

Quien así discurre, parecía que hubiera de impulsar a todos hacia lo que hace objeto de tantos encomios. No hay tal. Se pone de acuerdo, lo dice expresamente, con Monnot que, según recordamos, veía la escuela tomista como derivación lógica y necesaria del agustinismo, pues son muchos los peligros que éste lleva en su in-terminación y en sus métodos. Lo que por otra parte tampoco significa exclusión de S. Agustín, recalca Gilson, toda vez que Sto Tomás representa asimismo la riqueza infinita de la realidad religiosa cuya exploración racional realiza con su filosofía [14]).

Gilson dedica algunas páginas más para ayudar a restaurar en la pureza de su esencia el agustinismo; pero, estime o no posible o conveniente su restauración, lo que afirma una y otra vez en los finales de su estudio es que la obra filosófica de Sto Tomás es "la obra de un Santo" [15]). Cierto, puntualiza, que hecha por el rodeo de las cosas visibles, del mundo físico, con base cosmológica, pero echa para llegar a Dios y sólo a Él [16]). El programa de la filosofía cristiana queda siempre uno y el mismo para ambos Doctores, y es, llegar a lo invisible de Dios por las cosas visibles, por las cosas de nuestra vera en el uno y de nuestro interior en el otro [16]). Y termina con una nueva y magnífica afirmación de la unidad superior de una filosofía, apoyada en la santidad, y cuya línea continua en forma de grandiosa serranía que se dilata erguida a través de las edades, es dado ver a los de clara visión histórica. Santo Tomás está ahí—dictamina—para probar que un Santo Tomás no es posible sin un San Agustín [17]).

No puede separarse este artículo de Gilson de otro en que, sin ser del Centenario—lo escribe para la *Miscelánea Mandonnet*, antes citada, 1930—, se completan sus pensamientos agustinianos y en el sentido de la noción que nos ocupa. Lo titula "Reflexiones sobre la Controversia Sto Tomás-S. Agustín" [18]), y, dentro siempre de las ideas que le dominan, comenta los puntos de convergencia y divergencia entre los dos grandes doctores. Convienen, dice, en admitir como principio básico la

---

14) p. 709.
15) *Ibidem.*
16) p. 710.
17) p. 714. Diríase al oírle hablar así que se quedaba en una filosofía religiosa. Sin embargo en estudios posteriores le hemos de ver ensanchar debidamente el horizonte.
18) I, p. 371-383.

dependencia total de la creatura respecto de Dios que es la causa universal de todo el ser, así en su naturaleza como en sus potencias, en su operación y en la eficacia de esta operación. Admiten asimismo la distinción real entre la creatura y el Creador, con lo que se establece sobre inconmovible base la Trascendencia de Dios y su personalidad inconfundible. Las divergencias radican en la manera tan distinta que tienen de apreciar la realidad humana y la naturaleza contrectable, fijándose el uno más en lo que pueden y el otro en lo que no pueden, y los procesos que nuestras facultades cognoscitivas siguen en la consecución de la verdad. Eso primero que les une viene a ser el fondo de su filosofía, que lo mismo Gilson que Dempf destacarán como existente en todo pensador que se llame cristiano. Lo segundo es lo que ha dado ocasión a la floración de los sistemas—de base unas veces psicológica otras cosmológica—que esmaltan con su variedad la historia de la filosofía cristiana. Así con esta complexiva apreciación de nuestra filosofía, que tiene como cuerpo doctrinal—lo veremos más tarde—ámbitos amplísimos pero bien determinados y de individuación perfectamente cognoscible como un todo en el comercio de las ideas o sistemas, y dedicada cortésmente a Mandonnet, el más decidido adversario de sus ideas, el que hasta el último momento, el de la jornada de Juvisy, había de mantenerse intransigente—con una intransigencia que ya desentonaba—, hubo de cerrarse la aportación gilsoniana al jubileo agustiniano.

MARITAIN que es aquí no sólo una voz sino una conquista, ya que antes se había pronunciado en contra de la controvertida noción, ha titulado su trabajo "La sabiduría de S. Agustín" [19]), y empieza también con la aseveración de puntos de contacto entre los dos grandes genios, Agustín y Tomás, en los que, pese a la diversidad de sus sistemas, hay no solo "acuerdo y armonía sino unión fundamental". Esta antinomia de desacuerdos dentro de un acuerdo básico, se explica por los puntos de vista tan distintos en ambos pensadores; Sto Tomás que hace ciencia y S. Agustín sapiencia, escribiendo una de las grandes filosofías religiosas de la humanidad [20]). Maritain se extiende en el análisis de la sabiduría agustiniana sobrenatural e infusa y en los factores que en su elaboración han intervenido. Sin embargo, S. Agustín—insiste—dentro de nuestra filosofía es sólo un iniciador no su consolidador y perfeccionador, lo que cuadra más bien al Aquinate, quien con las armas de Aris-

19) "La Sagesse de Saint Augustin", pp. 715-741.
20) p. 716-720.

tóteles, no de Agustín, ha sacado de Agustín, el Platón cristiano, y de su Sabiduría supratécnica y suprahumana la teología ciencia y la filosofía como ciencia. El y sólo él ha podido sistematizar teológica y filosóficamente la obra agustiniana; y precisamente, porque llevándola a perspectivas menos altas pero técnicamente más perfectas que en la economía de la inteligencia cristiana tienen su función irreemplazable, ha sabido hacerle aceptar las re-diferenciaciones conceptuales necesarias para *cambiarla en sí misma* sobre estos nuevos planos de inteligencia [21]).

Aquí se ve por una parte que las atinadas observaciones de Romeyer y Monnot están surtiendo efecto. Por otra, muy consciente Maritain de la controversia ya en curso, presenta a ambos Santos dándose la mano no ya sólo en la filosofía de los cristianos, sino en la filosofía cristiana—término que antes impugnara—; mientras que—también Maritain cree deber adoptar cierto tono disciplinar—previene a los agustinianos de los riesgos que entraña su especulación. "El tomismo, afirma, es el estado científico de la Sabiduría cristiana; en los santos Padres y en S. Agustín esta sabiduría se halla aun en manantial. Entre el manantial y las aguas de la llanura no hay oposición. No es *a un lado* de la sabiduría tomista y como si el manantial desbordara la corriente como nos llega en su pureza el perdurable surtidor de la inspiración agustiniana. Esta inspiración preside a la formación de la síntesis tomista, y ha pasado a este sistema y debe continuar pasando y llevándole a nuevos crecimientos, ya que la doctrina de Sto Tomás está llamada a crecer sin cesar" [22]).

Está llegando Maritain al final de su estudio, y queriendo buscar un acuerdo entre Gilson y Chenu, apunta este primer intento de concepto de filosofía cristiana. Hélo aquí en párrafo un tanto largo pero de innegable importancia:

"Para que los hombres que empleamos respondan a las realidades, debemos llamar *filosofía cristiana* una filosofía propiamente dicha, una sabiduría que se definiese como la obra perfecta de la razón, *perfectum opus rationis*" (*Sum. Theol.* I-II 45, 2), y que del lado del objeto se encuentre en acuerdo con las verdades reveladas, y del lado del sujeto en conexión vital con las energías sobrenaturales de las que el 'habitus' filosófico podrá ser distinto pero no estar separado en el alma cristiana. Para que ella se ponga de acuerdo con las verdades reveladas, basta que esta filosofía sea verdadera en su orden; entonces, a la vez que mani-

21) p. 729-730.
22) p. 737-38.

fiesta 'integralmente el rigor de sus exigencias naturales', a la vez que sigue métodos no teológicos sino estrictamente filosóficos, llegará a ser 'una concepción de la naturaleza y de la razón abierta al sobrenatural' [frases tomadas de Chenu en discusión con Gilson] y quedará confirmada por los datos de suyo naturales pero en armonía con los otros de suyo sobrenaturales y contenidos en el depósito revelado. Pero porque de hecho no podemos llegar a la integridad de las verdades supremas naturalmente cognoscibles si no es ayudados de lo alto, esta filosofía para desarrollarse pide un sujeto vitalmente unido a la fe, la que sin entrar en su urdimbre ni servirla de criterio positivo, ejerza sobre ella el papel de principio regulador extrínseco, 'veluti stella rectrix' [23]), y que vitalmente unido a la teología se valga de ella como de instrumento que la fortifique, y en unión vital con la sabiduría del Espíritu Santo la conforte también sobrenaturalmente en el alma del cristiano. S. Agustín nos recuerda aquí lo que los tomistas, dejando que el tomismo se atenúe en ellos, se ven expuestos a olvidar: que la filosofía cristiana pide, cuanto a las condiciones de la existencia cristiana, entrar a su manera en la angustia y en la paz de la obra redentora, y fortificarse de lo alto por medio de la contemplación. Sto Tomás recuerda lo que los agustinianos parecen olvidar desde el principio: que la filosofía cristiana, en sí misma y en su estructura intrínseca de saber racional, es independiente del todo de las disposiciones del sujeto y no puede ser regulada más que por las necesidades objetivas y las imposiciones inteligibles" [24]).

Así nos da Maritain en pos de "la raison ouverte au surnaturel" de Chenu ya anteriormente recogido por nosotros, el primer esbozo formal de la noción—ya que Gilson gusta más bien de verla realizada y la diluye a lo largo de sus varias obras—; y la da analizando sus elementos subjetivos, esto es la inspiración proveniente de la gracia, la santidad y la teología, con los elementos objetivos—éstos sólo insinuados—, y consistentes en una "regulación extrínseca", bien poco atinadamente expresada por la comparación con la "stella rectrix" de Pío IX, pues su acción si no tan claro en el texto, en el comentario que le pone León XIII—nos lo

---

[23]) La frase por todas las trazas está tomada de la Carta "Tuas libenter" de Pío IX al arzobispo de Munich (1863), donde se dice: "Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant...". Denz. n. 1681. Y es muy de notar que efectivamente este pasaje está alegado en el "Index Systematicus" del libro como afirmación de "norma negativa". El "sidus amicum" de León XIII, del que en seguida hablamos, tiene contenido más positivo.

[24]) p. 738-39.

ha dicho recientemente el dominico Degl'Inocenti—tiene bastante más que de norma negativa, toda vez que dice ser "el lucero amigo ("sidus amicum'), que, superando los miedos, nos señala el puerto de la verdad" [25]); como que llega no sólo a librar al filósofo de las Sirtes del error, ni sólo a suministrar a la filosofía cogniciones múltiples, sino a hacer posible el conjunto de verdades necesario para la consecución de nuestro destino. Tal es repetimos el primer esbozo de la noción, con una nueva repudiación de los tomismos "racionalistas" al modo de Mandonnet; repudiación formulada con el mismo vigor y sincero espíritu de Gilson, Romeyer y Monnot.

Las observaciones de Gilson y Maritain acabadas de registrar quieren poner de manifiesto dos puntos: la continuidad de la filosofía de los cristianos y la insuficiencia de la sola investigación natural para llegar, como dice León XIII, "al puerto de la verdad". Uno y otro insisten en que Sto Tomás es inexplicable sin S. Agustín, es el perfeccionamiento o superación de éste en la línea científica, llegando el menos agustiniano de los dos y el de visión menos amplia, Maritain, al extremo de asegurar que el consejo de Alberto el Magno a su gran discípulo de seguir a S. Agustín en teología y a Aristóteles en filosofía, debe entenderse más en lo que dice método y aspecto formal que materia y contenido, y que su fidelidad a la sabiduría del primero rayó más alto que su maestría en los tecnicismos del segundo [26]. Por lo que al otro punto toca, recuerdan ambos que la filosofía cristiana es no sólo un hecho sino una exigencia para salvar las distancias existentes entre la verdad integral y nuestra facultad cognoscitiva, teniendo por otra parte buen cuidado en amonestar al filósofo cristiano—exactamente como lo hiciera Ollé-Laprune en el Congreso de los científicos católicos de Friburgo, allá en 1897 [27])—, que haga obra de pura investigación racional y del más depurado tecnicismo.

La fe no entra en la estructura formal de la filosofía, pero... ha modificado su faz, por obra sobre todo del fondo especulativo de S. Agustín y los tecnicismos y vigor sintético de Sto Tomás. No dicen más es-

---

25) He aquí el párrafo antes aludido de León XIII: "Atque idcirco homini, si saperet, non culpanda fides; veluti rationi et naturalibus veritatibus inimica, sed dignae potius grates essent habendae, vehementerque laetandum, quod inter multas ignorantiae causas et in mediis errorum fluctibus, sibi fides sanctissima illuxerit, quae, quasi sidus amicum, citra omnem errandi formidinem portum veritatis commonstrat", Ency. "Aeterni Patris", hacia el medio.

26) p. 731. Las páginas que siguen, hasta la 736, abundan en esta misma idea.

27)—He hablado de ello en "Preliminares de la Controversia...", *Cf. Estudios Eclesiásticos* (Madrid) 66 (1943) 289-302.

tos asertores de la filosofía cristiana. La constitución química del agua sigue siendo la misma, mas sus cualidades físicas de temperatura, riqueza, caudal, fuerza ascensional y poder de conservación sí han cambiado. Lo que es suficientemente intrínseco para no permitir frases como éstas que se oirán en la Jornada de Juvisy, 1933: "el cristianismo ha sido un factor de progreso considerable en la Humanidad, mas no factor de progreso filosófico"; "Santo Tomás *filósofo* no pertenece propiamente hablando a la historia de la Iglesia, sino a la historia de la civilización", etcétera, etc., etc.

Pero aún no está dicho todo. Es BLONDEL el que va a llevar el tema a la metódica misma de nuestra especulación. Gilson y Maritain han procedido "a posteriori". De la mano de la experiencia y de la historia han comparado las germinaciones intelectuales paganas y las que en un desborde de vitalidad externa es capaz la Revelación, verificando la alteza y amplitud de las últimas y los principios superiores de que proceden. Llegan incluso a fijar los sistemas en que han fraguado las filosofías cristianas. Tomistas como son, consideran su escuela como el remate de un vuelo que inicióse altivo y termina sobriamente regulado. Blondel en cambio es agustiniano, y cree además que la noción ha de ganarse del análisis mismo del hombre cristiano, y quedar denominada filosofía católica. Es tal por la actividad misma filosófica, abstracción hechas de las verdades que haya podido traernos y de los resultados que la abonen; mucho más, de los sistemas que hasta el presente se nos hayan impuesto. Vacía de contenido y en un estado de fluidez y plasticidad, de interminación, que le haga acomodarse a las diversas épocas, es como vale la noción. La filosofía; mejor, el filosofar, es lo que en el método mismo llega a ser cristiano. Nos parecerá que identifica lo que los anteriores unen pero jamás confunden, depurando bien los resultados, que han de ser directamente justificables ante el tribunal de la razón, y dejando para la psicología religiosa la complejísima actividad filosófica del cristiano, actuado por doble principio.

Entramos en las alturas nocionales extremas. Y nos es grato ver llegar la Controversia a los círculos profanos cultos y penetrar en las intimidades y análisis más hondos de que es capaz la noción. Pese a su bien ganada fama de investigador medievalista, Gilson no se bastaba. Necesitábanse mentes más doctrinantes, más constructivas, y éstas vienen con Maritain y Blondel, de reputación considerable ambos, y muy a propósito como seglares para introducir la controversia en los ateneos laicos, ya que

muy pronto, en el cap. próximo, hemos de ver tomar parte a los tres en el torneo que sobre el tema de "filosofía cristiana" va a celebrarse en los salones de la "Sociedad Francesa de Filosofía". Allí irán completando más su pensamiento y allí se hará su valoración última.

Dice pues el agustinizante Blondel en su artículo: "Los recursos latentes de la doctrina agustiniana", publicado como se lleva dicho en Londres y Lovaina [28]).

En el agustinismo además de sus éxitos e influjos, además de sus verdades particulares, hay algo que es más que sistema entre otros varios sistemas, una unidad de pensamiento y vida, un género nuevo y superior de filosofía en relación con las aspiraciones y necesidades de muchos de los espíritus contemporáneos [29]). Y el que el Platón cristiano no esté catalogado entre los filósofos de profesión por algunos historiadores—injusticia que hay que hacer desaparecer—, es porque se busca el contorno de las concepciones rígidas y estáticas y no se sabe apreciar lo plástico y fluido, lo adaptable a las distintas épocas [30]).

Dicho lo cual, estudia el acuerdo existente entre los métodos de los dos Santos, el Hiponense y el Aquinate, y sumergiéndose en lo que ha sido la filosofía de toda su vida—la filosofía del hombre concreto, de la vida y realidades concretas en contraposición a las puras actividades intelectuales—acentúa: Ni el segundo es tan racional, tan imparcial y metódico ni el primero tan personal y sometido a las influencias de la corriente vital. Abundarán es cierto éstas en S. Agustín, habrá en él visión de más intimidad, pero también en Sto Tomás hay experiencias concretas, sentido de la tradición y de la vida colectiva [31]). No se vaya pues a hacer resaltar demasiado la diversidad de ambos métodos y sistemas como si estuvieran, como si tuvieran que estar fijados—alude entre otros a Gilson, a quien por otra parte enaltece como expositor el más penetrante de la doctrina agustiniana [32]).

Aprovecha unos párrafos más para repudiar como injusta la sentencia de los que suponen que el Angélico quiso fundar una filosofía "separada", error tan craso como el de los que creen que el Hiponense

---

[28]) Véase en *Revue Néo-scolastique*, 1930, pp. 261-275 (se le han suprimido varios párrafos en gracia a la brevedad); en *Saint Agustin* antes citado, pp. 317-353. Ampliaciones del mismo trabajo en *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 421-469, de las que enseguida nos ocupamos.

[29]) p. 261.

[30]) p. 265-66. Algo parecido hemos oído decir antes a Söhngen en el *Aurelius-Augustinus* cuando afirmaba haber sistema en S. Agustín aunque no en perfecto orden tectónico.

[31]) p. 267-68.

[32]) p. 266.

confundiera filosofía y teología, cuando tan consciente fué de su heterogeneidad y de su solidaridad, y precisa su pensamiento de que los dos grandes sistemas no tienen sus puntos de contacto en la mera letra y en puntos de vista estáticos y lógicos, los que podrán ir paralelos pero también divergentes; lo tienen en la raíz íntima de su especulación, en el método como dijo antes. Ambos como cristianos dicen desde luego relación íntima a la revelación. Y, ¿dónde se juntan? En la sed y aspiración de Dios que ambos entrañan y difunden, en el movimiento profundo que la investigación filosófica promueve haciendo desembocar en vez de en soluciones racionales saturantes, en problemas que la filosofía plantea sin poder resolverlos, abriéndose en consecuencia con el contacto religioso a enseñanzas de orden superior. Ello, subraya Blondel, es aplicable, pese a su más racional aspecto, a la filosofía de Sto Tomás, que según ha mostrado el P. de Broglie, deja huecos para lo sobrenatural, "il y a la place du surnaturel" [33]).

Hay pues según Blondel en la filosofía cristiana una conmoción que alcanza a la voluntad y al entendimiento al apuntarles un término naturalmente inaccesible aun al mismo tiempo que nuestra razón se basta a conocer la existencia de Dios; pero de un Dios que no sería razonable pretender violar en su misterio o conquistarlo por las solas fuerzas de la inteligencia o de la voluntad [34]).

Una vez aquí, en lo que a más de uno se le antojarán estrechos límites de una psicología religiosa—parte nada más de la gran filosofía complexiva—, expone puntos agustinianos sobre ideogenia y teoría de Dios, sobre creencia y ciencia, sobre pretendidos pesimismos en la concepción de la naturaleza humana, sobre la inclusión de lo sobrenatural en nuestra vida intelectual, recalcando en los aspectos varios que toca la armonía y orquestación verdaderamente magistral de un pensamiento que admira; y volviendo con su acostumbrada insistencia al aserto de que con la mera visión de las esencias y naturalezas y la sola curiosidad metafísica no se llega al Dios de la Verdad, sino que ha de añadírsele el amor y la voluntad, lo que bien utilizado sacaría a la metafísica cristiana de su actual inercia y esterilidad [35]). Sigue desarrollando por diversos modos su tesis de la filosofía integral que comprende la vía del pensamiento y la vía de la caridad, cosas ambas realizadas en

[33]) p. 271-73. En esta página hay una alusión a la Constitución *De Fide Catholica*, pero viene carente de contenido.

[34]) *Ibidem*.

[35]) p. 343 del *A Monument to St. Augustine*. Estos puntos se hallan suprimidos, lo indicamos antes, en la Revista Lovaniense.

S. Agustín y solamente en él. Es que sabe ponerse "ante el estado concreto y completo del hombre tal y como es en la unidad de su destino de su estado *transnatural*, pues nuestro estado real no es de suyo estado de pura naturaleza, ni, sin más, estado sobrenatural [36]). De consiguiente toda doctrina que se funda sobre el estudio de uno y del otro de estos estados, se expone a desconocer el dato auténtico del que solo puede proceder la filosofía espontáneamente en correspondencia con la realidad histórica, con la experiencia moral, los designios providenciales y las exigencias del cristianismo. Ya S. Justino filósofo y Orígenes y algunos otros habían tenido el sentimiento de una tal unidad vital sin prejuzgar en nada la inconmensurabilidad de los dos órdenes natural y sobrenatural, y así es como hay que interpretar la célebre expresión de Tertuliano que habla del 'alma naturalmente cristiana". Pero más que nadie es Agustín quien ha abierto y recorrido en toda su extensión esta vía que es a la vez de la filosofía y de la salud. Doctrinas que se desvían de esta ruta, por preciosas verdades que nos puedan traer, terminan o en una filosofía separada o en concordismos artificiales y precarios; y desde tales puntos de vista una filosofía cristiana resulta algo híbrido. Sólo la perspectiva agustiniana permite no solamente la filosofía católica, sino la filosofía plenamente humana. Si no se le ha comprendido del todo, es que el porvenir reserva a la doctrina de S. Agustín una fecundidad infinitamente superior a las influencias que haya ejercido en el pasado" [37]).

Sobre el mismo tema vuelve en el largo estudio agustiniano que publica en *Revue de Métaphysique et Morale* que antes mencionamos [38]), donde situándose de nuevo en el plano del destino concreto del universo y de la humanidad elevada al orden sobrenatural hace equilibrios para seguir afirmando la gratuidad de ese orden sobrenatural y la ninguna exigencia existente en las fuerzas naturales para alcanzarla o merecerla. Apuntamientos en pos de ella, estímulos e inquietudes para entreverla

---

36) *Transnatural* según explica Blondel en el Diccionario Lalande es eso que ahora dice, algo intermedio entre lo natural y sobrenatural: "Ce terme de transnaturel exprime donc le caractère instable d'un être qui, n'ayant plus ou n'ayant pas encore la vie surnaturelle à laquelle il était appelé ou à laquelle il est rappelé, est comme *traversé* de stimulations en rapport avec cette vocation même, est qui, après la perte du don initial, ne retombe pas dans une nature étale, mais garde le etigmate d'un point d'insertion préparé et comme une aptitude à recevoir la restitution dont il a besoin pour ne pas rester en deçà de sa destinée réelle et obligatoire", *Vocabulaire de la Philosophie* de Lalande "ad vocem" *Transnaturel*.

37) p. 275.

38) Titúlase el art. "L'Unité originale de la vie permanente de sa doctrine philosophique" bajo el titulo más genérico que reza: "La Quinzième Centenaire de la Mort de Saint Augustin" (28 août 430), pp. 423-469.

o relacionarse de alguna manera con ella, sí que los hay, pero no exigencias, nos dirá de nuevo, tratando de responder a sus muchos impugnadores y de ponerse en paz con la sana y definida sentencia, que niega a la filosofía que pueda por sí sola "percibir y entender... el fin sobrenatural del hombre y cuanto a él respecta" [39]). Sigámosle en su discurso.

Presenta en grandiosas líneas cómo se asocian en el Santo, gran filósofo si alguno, el método especulativo y el ascético, de suerte que la investigación racional, las singularidades de la experiencia psicológica y moral, los datos cristianos vivan armónicos sin que la filosofía así desplegada se confunda con la religión positiva [40]). No hace a nuestro caso la vasta discusión de por qué se constituye uno en filósofo integral, filósofo que llega al ser total mediante intuiciones en que toma parte la actividad entera del alma, punto que en Blondel ha de venir coloreado siempre de su obsesión anti-intelectualista [41]), y que va embebido en su "filosofía de la acción" desde sus jóvenes años. Estudia, pues, al Santo en su marcha doctrinal sin separar el esfuerzo especulativo y la purificación moral, los caminos de la verdad y los del bien, la obra de la ciencia dialéctica y crítica ("via veritatis") y la obra de la bienaventuranza y salud ("via salutis"), la solución del problema total en la inteligibilidad de la historia. No sólo actividad intelectual sino también vida [42]. Así van enderezados sus párrafos finales, habiéndonos dicho de antemano lo que sigue:

"En este sentido [de implicar el fondo doctrinal] S. Agustín [...] es el padre verdadero de la filosofía cristiana (según el valor técnico y legítimo del vocablo), porque le ha dado un primer principio sintético que admite renovación y crecimientos infinitos. Allí está la clave de las paradojas que presentábamos al principio: traicionado muchas veces por los pretendidos discípulos que trasforman en sistemas nocionales algunas de sus intuiciones vivientes, Agustín va mejor servido de quienes, aun siéndole adversarios, a nuevos aspectos de su pensamiento obliguen a entrar en acción y en luz" [43]).

Pero su afirmación definitiva, lo hemos insinuado ya, es ésta que viene al final, en la que el tecnicismo frío que el complemento tomista pone al Agustinismo queda una vez más desconocido y hasta desesti-

---

39) Denz. n. 1669.
40) p. 431.
41) p. 442.
42) p. 442-43.
43) p. 458.

mado. En cambio es Blondel quien como nadie ha afirmado la insuficiencia práctica de la razón pura para resolver el gran problema del destino humano. Habla él:

"S. Agustín sigue siendo el iniciador y animador del pensamiento católico y de la "filosofía cristiana". Estas expresiones que serían muy discutibles si se tratase de un sincretismo histórico o de un concordismo extrínseco, adquieren su verdadera y justa significación en la perspectiva agustiniana. Ya que en ella se reúnen como en lugar geométrico los requerimientos de la especulación racional, las lecciones de la experiencia, las tradiciones de la historia y las enseñanzas religiosas. San Agustín implica nuestro estado concreto que no es naturaleza pura que se baste intrínsecamente, ni sobrenatura naturalizable, sino estado *transnatural*, estado que ya inicialmente plantea una crisis que resolver con las diversas repercusiones justamente posibles de una libre opción humana y las liberalidades de condescendencia divina. En esta inmensa epopeya, nada hay de arbitrario, nada de brutalmente necesario; sino por todas partes una conveniencia inteligible bajo la inspiración de una caridad cuyos rigores aparentes no miran sino a procurar el *maximum* de valor moral, de unión de la criatura con Dios y la felicidad multiplicada. De tal centro de radiación todas las esperanzas, todas las creencias de Agustín convergen en una contemplación que, si está penetrada de fervor cristiano, no lo está menos de sentido inteligible y de unidad filosófica" [44]).

A partir de estos doctrinantes, la cuestión dentro de la literatura centenaria pierde en altura e intensidad. Continúa debatiéndose entre meras consideraciones históricas e incidentales referencias de las que voy a dar algunas.

La Revue Thomiste tiene su número de agosto dedicado en buena parte a S. Agustín, pero, fiel a la consigna, se ocupa de él únicamente como teólgo o místico. Sólo en la nota referente a la *Semana Agustiniano-Tomística* de que arriba se hizo mención, recurren alusiones destempladas al Santo como filósofo [45]). Hay también olvido de nuestro tema en los varios Números jubilares más arriba mencionados, por la sencilla razón de que la controversia aún no ha prendido. Habrá que señalar como atingente a ella el artículo de Chenu "Pour lire Saint Augustin" aparecido en *La Vie Spirituelle* [46]), parte de cuyo contenido nos pertenece por

[44]) p. 469.
[45]) *Bulletin Thomiste*, Mai-juillet, p. 126-27.
[46]) Juillet 1930, pp. 135-157.

haberla de citar en seguida Kremmer. Alaba a Gilson en su exposición de la filosofía de S. Agustín, de la que afirma que ni en su contexto ni en su elaboración se acomoda a lo que hoy se lleva [47]). Es decir, que refractario a sistemas de base amplia—menos tectónicos que dirán Söhngen y Blondel—y cerrado a las grandes visiones panorámicas en que actúan genios varios y entre sí muy alejados, la declara poco menos que obsoleta.

Al cerrase el ciclo de la literatura jubilar hubo no pocos intentos de recapitulación de la misma, y más de uno fijándose en el punto de nuestra Controversia. Me refiero a los de los lovanienses KREMER y Steenberghen, del franco-romano Boyer y del español Cuervo, mencionados en los comienzos de este doble capítulo agustiniano. El primero, en breve artículo: "S. Agustín filósofo cristiano" [48]), después de resumir los varios estudios que se refieren a la especulación del Santo, es de parecer que "de derecho", según ha visto claro Sto Tomás en esto, no hay filosofía cristiana. Al hablar así, se sumaba al parecer de Chenu en el artículo acabado de citar. "De hecho" hay sí filósofos cristianos que como tales y como hombres buscan poner en unidad su pensamiento y vida, que quieren y deben querer que su sistema racional sea compatible con su fe religiosa y se armonice con los dogmas revelados. Y hay muchas filosofías cristianas, observa, porque a primera vista al menos, hay muchos sistemas conceptuales que no chocan con la fe y son todavía susceptibles da conformarse con ella [49]). No cree deber ahondar más el lovaniense Kremer, contentándose con ver en el Homenajeado las diversas apreciaciones que en torno a su filosofía y maneras doctrinales se han hecho, para compararlas con las de Sto Tomás. Una filosofía cristiana factual o de hecho sería según eso un sucedido histórico más o menos tangente con la Revelación por la falta de técnica en los que filosofan, sin que por lo demás en rigor nocional y científico hubiera derecho a tales contactos positivos. Bastaba no entrar en conflicto con la misma.

El que en cambio ahonda bien en la materia es STEENBERGHEN en el amplio y por mí bien utilizado resumen que hace con el nombre de "La Filosofía de S. Agustín según los trabajos del Centenario" bajo el sub-

47) p. 143-44.

48) *La Vie Intellectuelle*, pp. 220-235. Con el mismo título "St. Augustine Christian Philosopher" hay otro artículo del conventual irlandés J. O'Mahony en el *Augustinian Miscellanea*, editado por T. F. Ryan S. J. Londres. Burns, Oates and Washbourne, 1931. No he podido hacerme con él, pero el escritor me parece, por algunas alegaciones, ser de tendencias agustinianas y que pudiera tener contactos con Blondel.

49) p. 231.

epígrafe: "Tesis capitales de la filosofía agustiniana" [50]). He aquí su pensamiento en los párrafos que dedica a nuestra cuestión, una de esas tesis capitales:

S. Agustín no es filósofo "veri nominis" según propia confesión y de no pocos de la literatura jubilar que se revisan. Steenberghen hace una buena crítica de las afirmaciones que al respecto hayan podido verterse durante el centenario. Tienen el mérito de justipreciarlas y limar las exageraciones que por ambos extremos se han repetido; creemos con todo que no siempre llega al justo medio según dejamos indicado. Pasando a la noción misma, advierte: Hay filósofos de inspiración cristiana, mas la expresión "filosofía cristiana" no tiene significado de nada técnico [51]). A nuestro juicio, sigue hablando el profesor, no se puede hablar sino de manera extrínseca de filosofía cristiana, como se habla de filosofía alemana o medieval para fijar los límites geográficos o cronológicos.

Este extrinsecismo que tan típico es de la escuela lovaniense y afines, de los Mercier, de Wulf. Sentroul, Bruyne, Kremer, y que Steenberghen intentará hacer valer en la memorable jornada de Juvisy, se hace difícil de entender en el cuadro del por otro lado exacto pensamiento de su docta pluma [52]).

Nada más justo, como él sugiere y la escuela lovaniense ha procurado siempre, que se mantenga la autonomía de la investigación filosófica, puesta muchas veces en contingencia por Tratados que resuelven sus cuestiones en función de la teología. La discreción y la reserva, tiene mucha razón, se impone en esto [53]). Pero que no sea a costa de la verdad y de la objetividad. Si hay filosofías como nos acaba de decir de inspiración cristiana; si las hay—son nuevas afirmaciones suyas en la p. 119—no sólo compatibles con el dogma, sino abiertas al sobrenatural esto es con alguna afirmación positiva de las insuficiencias prácticas de la sabiduría humana; si se dan, además, influjos como del medio ambiente cris-

---

[50]) *L. c.*, pp. 106-126.

[51]) On entrevoit que, dans notre pensée, il existe sans doute des *philosophes chrétiens*, il peut exister (et il y eut au cours de l'histoire) des *philosophies d'inspiration chrétienne*, mais on me saurait reconnaître de signification vraiment technique à l'expression *philosophie chrétienne*, p. 117.

[52]) Mi crítica de lo que he venido llamando—creo que con algún fundamento—concepto lovaniense de la Revelación como norma negativa, podrá ir pareciendo a algunos insistente y dura. Véase la del P. Degl'Innocenti (O. P.) en *Angelicum*: "Osservazioni sulla Filosofia Cristiana", 18 (1841) 368-69, de la que transcribo unos párrafos: E curioso come el Mercier, che pure riporta in francese e in latino il testo citato del Conc. Vaticano, non si sia accorto della forza di quelle parole *fides rationem multiplici cognitione instruit*, e abbia invece scritto: 'La doctrine révélée n'est pour le philosophie et le savant une source directe de connaissances'.

[53]) p. 120.

tiano en que se vive, ¿se podrá decir que a sus resultados le conviene la extrínseca denominación geográfica o racial expresada por ese su enunciado de filosofía alemana? La inspiración cuando se habla de la composición de los libros sagrados y de una obra poética o plástica cualquiera, importa algo muy valioso y profundamente íntimo a la obra que se ejecuta. Quedando el frío mármol siempre el mismo, quedando la obra filosófica siempre tal, fría y técnicamente filosófica, importa mucho la aptitud del cincel y la inspiración que en ella y de ella extrae la estatua mental. La que siempre será obra de la razón e inserta en sistema de la razón pura, pero que habrá que hacerla depender no en pequeña y evidentemente que intrínseca parte del cincel y de la inspiración. Y si a eso se añade que el estatuario cristiano no sólo recibe aptitudes subjetivas de la revelación sino ampliaciones de material por congniciones que de arriba le llueven para ser interpretadas filosóficamente—mas otras ayudas de costa con que preservar inalterable y pura la estatua en cuestión—, ¿se podrá equiparar como se hace aquí dicha amplia e íntima fecundación con la connotación que tiene la filosofía al clima y a la raza? Esas fecundaciones e inspiraciones cristianas han prestado a la misma filosofía germana puntos de partida como el del Absoluto, del Necesario, de la creatividad, de la nada. Todos ellos son de cuño cristiano y proceden de la Revelación bien directamente, bien a través de Plotino que ya en esto es fecundación del cristianismo. La filosofía germánica aun en su fase idealística está embebida en cristianismos más o menos deformados, deudora como es del pensamiento de Spinoza imposible de entenderse sin sus antecedentes bíblicos. Spinoza, el menos helenístico de los pensañores europeos, pesa mucho en el pensamiento germano.

Conformes casi en todo con Steenberghen [54]), y satisfechos de registrar sus concesiones relativas a las filosofías de inspiración e influjos cristianos, nos resistimos a recusar la controvertida noción invocando comparaciones con filosofías diferenciadas por el clima y la raza, toda vez que tales diferencias aun en las razas más marcadamente filosóficas, afectarán a modalidades fuertes y dignas de ser tenidas en cuenta, pero nunca a fuentes de inspiración o puntos fecundantes concretos [55]).

---

[54]) Steenberghen no registra entre los controversistas de la noción dentro del centenario a Blondel.

[55]) El nocionalismo rígido de De Wulf se echa de ver en el prólogo que pone a su obra de *La Filosofía en Bélgica* (1910), cuando preguntando si hay o puede haber filosofía belga, resuelve fácilmente la cuestión negando que la filosofía tenga fronteras nacionales, y asentando que si no hay una geometría francesa tampoco hay una filosofía belga. Lo mismo había resuelto antes la cuestión de la filosofía cristiana diciendo, que como no hay una ciencia cristiana tampoco hay filosofía cristiana (*v. Introduction à la Philosophie Néo-scolastique*, 1904, p. 254).

A CUERVO, tercero de los boletinistas agustinianos, le merece Gilson especial atención en su libro sobre la filosofía del Santo y en sus afirmaciones de *Mélanges Mandonnet* de que S. Agustín y Sto Tomás, ambos a dos, son filósofos cristianos por sus coincidencias "en aquellas conclusiones que no son más que la repetición de las verdades reveladas y sin las cuales dejarían de ser cristianas" sus filosofías, divergiendo al mismo tiempo en la exposición de estas verdades y en el esfuerzo realizado para interpretarlas. Cuervo con todo, en contra de Boyer y Romeyer y concorde por otra parte con Monnot—autores que cita y fueron citados antes aquí—, no parece adherir a la tesis de filosofías en S. Agustín, todo lo más de esa filosofía cristiana que prácticamente viene a concebir la razón como supeditada a la fe aun en el conocimiento de las verdades naturales", mientras la filosofía tomista preséntase "independiente de la fe" [56]). Más todavía; en la p. 241-42 acentúa su oposición al agustinismo propugnado por Gilson en términos que niega que S. Agustín haya hecho otra cosa "que pensar en cristiano la filosofía de Platón, con ingenio "pero con un ingenio más intuitivo que sistemático" y "dejándonos así una filosofía que además de incompleta está expuesta a toda suerte de desviaciones". La filosofía agustiniana otrosí no se sitúa en campo filosófico propio ya que "depende en sus orígenes, en su progreso, en sus procedimientos y en su término de la revelación cristiana", por lo que, al tratar de glorificar el esfuerzo mental del Santo, mejor sería que se le buscasen complementos o continuaciones en la teología en vez de en la filosofía. Es decir, que el teólogo español se suma a sus hermanos de Francia, Mandonnet y Chenu, para negar beligerancia al Santo en el terreno filosófico. Por lo demás la noción misma de filosofía cristiana no la aborda directamente, ni tampoco hay en él formulado preciso sobre el papel que juega la revelación en la filosofía de los cristianos.

El cuarto de los boletinistas agustinianos es BOYER, muy atento también a la labor gilsoniana, la del libro y de los otros escritos menores; a todos los cuales dedica frases de elogio. Se hace eco y no podía menos de la *Semana Agustiniano-Tomística* de Roma, tachada de invitación a concordismos, y que él, su organizador efectivo, niega haberlo sido. La armonía entre los dos Doctores no fué forzada, dice, sino que brotó espontánea entre el variado concurso allí convocado, al que sólo se le propuso que se estudiaran las relaciones existentes entre sus filosofías, "fue-

[56]) *L. c.*, p. 224-25.

sen ellas las que fuesen" [57]). Entre los semanistas hubo metafísicos e investigadores, y a todos ellos se impuso por igual la realidad de las convergencias, lo cual aplaude él cuando suscribe como verdadero "(pensée si vraie") este pensamiento gilsoniano: "Después de tantos siglos, *el filósofo cristiano* (mío el subrayado) que piensa o reza, quiera que no, piensa por la inteligencia y reza por el corazón de S. Agustín y de Sto. Tomás" [58]).

Y de la mano de estas justas consideraciones de Boyer entramos en los finales de este doble capítulo agustiniano. Fluyen ellas, al igual que de la pluma de Boyer, de casi todos los trabajos del Centenario, y en ellos han quedado resueltamente afirmadas. Vamos a formularlas con palabras de GRABMANN. Dijo en Roma: "La hazaña secular y digna de perpetuarse en bronce del Aquinate es la síntesis de Agustín y Aristóteles" [59]). Repitió en el *Augustinus*: "La hazaña de dimensión mundial de Sto. Tomás es la síntesis de Agustín y Aristóteles" [54]). Los demás festejantes del aniversario, lo mismo los de la escuela histórico-filosófica de Baeumker que los tomistas de la *Semana Agustiniano-tomística*, lo mismo Romeyer y Monnot que los seglares Gilson, Maritain y Blondel y el propio Stenberghen tan remirado en afirmaciones que puedan saber a concordismo, todos, menos la sección de los empeñados en hacer nacer creativamente con Sto Tomás la filosofía (no cristiana sino) de los cristianos, lo han repetido de una u otra forma, aunque tal vez ninguno con la solemnidad del acabado de nombrar, transportándonos a todos a la grandiosa imagen de un edificio por mucho tiempo inacabado que se trasforma en airosa catedral gótica dominando con su esbelta silueta el curso de la Historia.

Es que es de veras de dimensión histórica mundial (Weltgeschichtliches) la síntesis aludida no sólo por la fuerza constructiva que denota, sino por lo que en sí envuelve, a saber la continuidad de un patrimonio mental que es de Grecia por Aristóteles y de Cristo por S. Agustín, del paganismo y del cristianismo a un mismo tiempo. Y si el sintetizador Santo Tomás es en parte S. Agustín, síguese que habrán de serlo también los tomistas, y que éstos como él están inmersos en filosofía cristiana. Pero

---

[57]) *L. c.*, p. 604, nota 2.

[58]) p. 605. Para nada entramos en otros puntos de concordismo que Cuervo, vgr., encuentra en Boyer, *l. c.*, p. 224-26.

[59]) En la *Semana* dijo: "Opus saeculare et aere perennius quod exegit Aquinas, est synthesis inter Augustinum et Aristotelem", *l. c.*, p. 139. En el *Augustinus* escribe: "Die Weltgeschichtliche Grosstat des hl. Thomas ist die Synthese von Augustinus und Aristoteles", *l. c.*, p. 96.

no insistamos en lo que resulta ya un lugar común y tópico por demás manido.

De dimensión mundial es además la obra del Angélico porque apunta a la continuidad misma de la Iglesia, una siempre y progresiva en su pensamiento como en su ser, y lo primero por lo segundo. Van llegando altos talentos, vuelos especulativos de organización mental diversa, de sistemas varios y casi encontrados; y el fondo doctrinal subsiste el mismo, inmunizado por igual contra la erosión externa y las descomposiciones internas. Conserva en lo esencial la misma pureza y elevación con que una vez surgiera. Hay una sal misteriosa que guarda por siglos y milenios tan sagrado depósito y lo hace crecer en forma de ciencia orgánica con desarrollo siempre progresivo, mientras se suceden a su lado los extravíos racionalistas, las exageraciones de la empiría, la escéptica suicida y las idealizaciones vacuas. Ninguno de los lamentables desvaríos que la Historia de la filosofía registra en los sistemas no-cristianos se han producido en él. Tiene y admite sí depuraciones, nuevas formas sistemáticas y sintéticas, adquisiciones de disciplinas nuevas, mas el pensamiento es uno: Dios arriba, el mundo abajo, y el hombre entre Dios y el mundo. Dios a un lado y la nada al otro; la Realidad suprema o el "Ens realissimum" allí en la cúspide, y la realidad creada, sometida en todo a su Creador, pregonando su gloria en la variada escala de seres en que se halla distribuída aquí entre nosotros.

¿Bastaría para ello el que los autores fueran miembros de una misma religión? Un extrinsecismo así evitaría tal vez la descomposición y el desmoronamiento y aun pudiera explicar cierta pesada uniformidad dogmática como es el caso entre los árabes, pero no llegaría a darle alteza tan soberana. Con el "nihil obstat", con alcanzar una mera compatibilidad con la Revelación y anunciarlo así en las portadas de los libros, no se alcanzan, repito, resultados tan notables. Tiene que haber un intrinsecismo que nos dé idéntico ambiente de pureza, de presión ascensional, de influjos vitales, de fuentes de cognición. Tiene que concederse un factor de inspiración colectiva que dé a los grandes estudiosos que la profesen todas esas calidades que acabamos de anotar. Unidad de fecundación y de impulso, que dentro de temperamentos varios, de climas opuestos, de culturas entre sí tan lejanas, unifique como ha significado Grabmann la alteza de un Agustín, las audacias de S. Anselmo, los misticismos de Buenaventura, las sutilezas de Scoto y la fuerza sintética del Aquinate. Porque todos ellos entran dentro de la Síntesis de que nos hablan los festejantes del gran Centenario. De todos ellos hablan y sólo de ellos; excluyendo a autores y sistemas que siendo de cris-

tianos y de cultura cristiana, carecen sin embargo de la alteza, vigor y seguridad de nuestra filosofía aunque por otra parte sus aciertos en la filosofía de la naturaleza sean máximos. Que la divergencia llega no sólo a los deméritos sino a los méritos mismos de la filosofía no-cristiana entre cristianos.

Sólo una, la filosofía de que nos habla Grabmann como patrimonio al mismo tiempo del Hiponense y del Aquinate, va actuada por la gran fuerza interior que garantiza su vida. Vida en sistema tenso y problematismo serio, todo lo contrario de un concordismo muerto o de pacíficos estancamientos. Vida sin discontinuidades pero también sin sincretismos, sin desviaciones pero sin estrecheces dogmáticas, sin pérdida de elevación y alteza pero sin atentados a su autonomía.

El patrimonio dicho, no en su técnica pero sí en la elevación y espiritualismos que reviste, lo que le ha valido quedar comparado a los apuntamientos de las construcciones góticas, es obra de la mente cristiana —pero positivamente influída por la Fe. No cabe dudarlo. De ello es S. Agustín ejemplo magnífico.

JOAQUIN IRIARTE, S. I.

Oña (Burgos).

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD EN EL DERECHO PENAL

NADA tan injustificado como esa especie de adversión que se nota en no pocos penalistas a todo lo que puede parecer metafísico o filosófico. Nos vino la consigna del extranjero, y haciéndoles eco, llegó a decir Jiménez Asúa [1]: "Abandonemos, pues, la estéril discusión filosófica, vivero de discordias, y apliquemos otra base a la responsabilidad; acudamos definitivamente a la fórmula realista y pragmática del Estado peligroso."

Algo semejante, aunque mucho más suavizado, decía, por los mismos años, Sánchez Tejerina [2]; aunque volviendo sobre sus pasos, los dos vienen hoy a rectificar su antiguo parecer: Sánchez Tejerina, con pleno sentido espiritualista, en su último Derecho Penal, y Asúa, en plan cada vez más positivista, en sus publicaciones de Buenos Aires, que con el titula de *El criminalista*, está dando a luz ahora [3]: "Esta actitud mía pasada, dice, era hija de la desesperanza y por ende infundada, aunque disculpable, en la época en que fué escrita."

Sigue, con todo, esa racha de aire helado, más o menos encubierta, en no pocos de nuestros tratados de Derecho Penal, y así, al hablar de la antijuridicidad, del fundamento de la responsabilidad y del principio de

---

[1] Luis Jiménez Asúa, *Adiciones de Derecho Penal moderno y español al "Programa del curso de Derecho criminal de Francisco Carrara"*. T. I, vol. I, pág. 214. Madrid, 1922.

[2] Isaías Sánchez Tejerina, *Teoría de los delitos de omisión*, pág. 26. Madrid, 1918.

Derecho Penal español, pág. 176. Salamanca, 1940. "Hoy debo reconocer—dice con mucho acierto—que estas dos cuestiones (las de la causalidad y libre arbitrio), como todas las filosóficas, nunca serán bastantemente estudiadas y meditadas... Es más; muchas de las cuestiones que plantea la práctica no tendrán solución acertada si se desconocen los principios fundamentales en materia de causalidad."

En el mismo sentido, en su magnífica obra:

Federico Puig y Peña, *Derecho penal*. T. I, págs. 197 y 300. Madrid 1944.

[3] Luis Jiménez Asúa, *El criminalista*. T. II, pág. 145.

causalidad, se deslizan frases como éstas: "Pero esto no interesa al Derecho Penal; es un problema filosófico; debemos construir nuestras elucubraciones jurídicas al margen de la metafísica."

Sin duda que estas frases pueden, tal vez, tener un sentido verdadero; pero el que generalmente se les da me parece nada científico, muy peligroso y ocasionado a no pequeños errores.

Es muy cierto que una vez estudiado, v. g., el problema de la responsabilidad, y adoptada, a ciencia y conciencia, una postura determinada, se presentarán a continuación no pocos problemas de índole puramente jurídica que deberán tener solución, sin desviarse de los principios admitidos, según el concepto peculiar jurídico y legal de cada legislación; pero echar de lado problemas tan trascendentales y decir, con un Mézger y tantos otros [5], "que el problema respecto a si el hombre en general es libre en su conducta o si, por el contrario, está también sometido a la férrea coacción de la ley de la naturaleza, *no roza en lo más mínimo* la referencia que la culpabilidad jurídica-penal supone, ya que la culpabilidad del Derecho Penal no es culpabilidad de la conciencia, sino tan sólo imputación de la acción a una determinada persona como causante", es algo que se nos hace absolutamente inconcebible, y que si no se viera refrendado por firmas tan autorizadas como la de un Mézger, no nos merecería más que un piadoso silencio.

Concibo que se pueda ser determinista o libre arbitrista; lo que no concibo es que se pueda construir un mismo Derecho Penal sobre bases tan diametralmente opuestas. Ni siquiera pido que se meta el penalista a estudiar a fondo la cuestión filosófica, aunque muy mucho lo desearía; pero sí se debe exigir una postura definida y luego proceso lógico en todo el desarrollo.

Creemos primeramente que sin fundamento filosófico no se puede dar un paso en ciencia alguna jurídica, y muy particularmente en el Derecho Penal. Han de caminar lo filosófico y lo jurídico muy ceñidos, como buenos hermanos, o, mejor, como padre e hijo, ya que la razón de ser de lo jurídico, si ha de tener estabilidad, no tiene más remedio que ser lo filosófico.

Y con esto entremos en el asunto que hoy llama nuestra atención; y es el principio de causalidad en el Derecho Penal, tal como lo expone y lo admite Mezger.

No se me oculta, claro está, que hoy Mézger es tal vez la primera

---

[5] EDMUNDO MEZGER, *Tratado de Derecho penal. Traducción de* JOSÉ A. RODRÍGUEZ MUÑOZ. T. II, pág. 13. Madrid, 1935.

personalidad en el campo penal de todo el mundo, y que sus opiniones hallan franca y cariñosa acogida en la inmensa mayoría de los tratados penales, y se reciben con aplauso casi cerrado en los artículos de las revistas; creo con todo que ese bien merecido respeto, no debe cegarnos en forma tal que aceptemos sin discusión sus más atrevidas conclusiones.

Examinemos serenamente su pensar, pues, a no dudarlo, sentimos muchas veces la presión del nombre y de la nacionalidad, y con cierto aprioríismo anticientífico tendemos a admitir, como verdad inconcusa, lo que prohija un nombre de los consagrados.

En breves frases, la teoría de Mézger se reduce a estos principios que examinaremos en seguida:

1.º Se impone como algo necesario e insustituible la teoría de von Buri en cuanto a la causalidad: la teoría de von Buri (y son palabras de Mézger) es la única posible sobre la causalidad.

2.º Es absolutamente preciso, y en esto se aparta de von Buri, distinguir entre causalidad y responsabilidad: aun habiendo plena causalidad puede no haber responsabilidad.

3.º Compendiando y completando sus afirmaciones, sostiene que es causa en Derecho Penal toda condición que no puede ser suprimida *in mente* sin que, al mismo tiempo, desaparezca el resultado concreto; pero sólo una conexión causal adecuada fundamenta la responsabilidad penal, pues aun en los casos en los que la acción es causal respecto al resultado, sólo podrá castigarse al agente por dicho resultado cuando la conexión causal es relevante, es decir, importante jurídicamente.

Procuremos poner un poco de orden en la materia y alejémonos de excesivos rigorismos de escuela para hacer menos ingrato nuestro estudio.

TEORIA DE VON BURI

Ante todo, ¿qué dice von Buri? [6] ¿Es tan maravillosa su teoría que pueda y deba ser la única posible en materia de causalidad, como afirma Mézger?

A la verdad, no es sólo Mézger, sino que son legión los que tal afirman; tanto, que con el codiciado apelativo de *Herrschende theorie* ha llenado aulas y libros y hasta se instaló en las graves decisiones del Reichsgericht. Entre los nuestros ha llegado a decir Asúa (p. 145):

---

[6] MAX. VON BURI, *Über Kausalität und deren Verantwortung*. Leipzig, 1873. *Beiträge zur Theorie des Strafrechts und zun Strafgesetzbuch*. Leipzig, 1894.

"Que no hay más doctrina filosóficamente exacta que la de la equivalencia de condiciones." Considerémosla, pues, con seria objetividad.

Para von Buri no hay diferencia ninguna entre causa y condición: todo aquello que es necesario para que se dé el efecto, es su verdadera causa: o mejor, con sus palabras, "todo aquello que, suprimido *in mente*, hace que no se dé el efecto, como en concreto se ha dado, es su causa y causa total de todo el resultado.

Hay, por tanto, dos afirmaciones que es preciso distinguir: 1. Que toda condición es verdadera causa. 2. Que cada condición es, a su vez, causa de todo el resultado. Las dos afirmaciones son en él explícitas, aunque algún Hartmann pretenda negar la segunda, diciendo que no se expresó von Buri con claridad. Se expresó con entera claridad y se reafirmó en lo dicho en su respuesta a Birkmeyer, al decir que "no hay contradicción ninguna al afirmar que la causa es el conjunto de todas las condiciones y cada una de las mismas tomada por separado".

Lo que sucede es que no lo prueba ni aun dentro de su mentalidad filosófica; su única razón, expuesta de mil maneras distintas, es que si se suprime una condición no se da el resultado, y que, por tanto, sin ésa son todas las demás condiciones ineficaces; y queriendo dar aspecto positivo a esta razón meramente negativa, añade que cada condición, por tanto, hace posible y viable la eficacia de las otras y viene, en consecuencia, a causar la causalidad de todas las demás; si, pues, causa la causalidad de todas las demás, ella es verdaderísima causa de todo el resultado, y todo él le será atribuído. A pesar de esta apariencia positiva, bien dice Givanovich [7] "que, en resumidas cuentas, no ha probado otra cosa sino que cada condición ha causado (?) toda la consecuencia negativamente, no de un modo positivo, que es lo que pretendía probar"; prueba tan sólo que todas las condiciones son necesarias y que si una sola falta no se dará el resultado criminal. Si esto es lo que quería decir Hartmann, tenía razón.

Prueba, o pretende probar largamente, que el resultado no se puede atribuir en partes proporcionales a las diversas concausas, sino que todo él se debe a todas y a cada una de ellas. Pongo el mismo ejemplo de von Buri, aunque en él no se trata de condiciones, sino de verdaderas concausas en nuestro modo de hablar, y, por tanto, no aparece tan claro el absurdo. "Cuando la rotación de una rueda de molino exige cierta cantidad de agua, cuyos cuatro quintos los da un surtidor A y otro B, el

---

[7] THOMAS GIVANOVITCH, *Du principe de Causalité efficiente et son application en Droit Penal*, pág. 108. París, 1908.

quinto restante, no se podrá decir que los cuatro quintos del efecto se deben al surtidor A y un quinto al B, pues la rueda quedaría completamente inmóvil si sólo A diera los cuatro quintos o sólo B un quinto; la reunión de las dos fuerzas es la que causa el resultado y al reunirse pierde cada una de ellas su carácter de independencia. Por tanto, no se pueden considerar estas fuerzas como independientes sin que pierdan su carácter de causalidad; luego en manera alguna se puede decir que una haya causado los cuatro quintos y la otra un quinto, sino que a las dos, y a cada coactividad por separado, debe atribuirse todo el efecto; o como lo había de decir después V. Listz [8] con toda exactitud, según la mente de von Buri, que todas las condiciones del resultado son del mismo valor.

Claro que hubo de presentarse en seguida la evidente dificultad de que con esta teoría habría que condenar conductas que en el común sentir son impunibles; para soslayar esta dificultad se han distinguido las condiciones en relevantes e irrelevantes, siendo relevantes aquellas que interesan al efecto producido desde el punto de vista jurídico penal, y las que no le afectan, irrelevantes; con lo que, como dice Tejerina (p. 23), "demuestra que no existe tal equivalencia entre los antecedentes. Hay verdadera contradicción en la terminología", pues si realmente cada condición causa todo el resultado, ¿cómo puede hablarse de condiciones relevantes e irrelevantes?

Otros, al tropezar con la misma dificultad, hablan, como Thyren, de condiciones positivas, negativas e indiferentes; Träger, de decisivas y no decisivas. y, por fin, Mézger establece la diferencia entre causalidad y responsabilidad, de la que en seguida hablaremos y que latía ya en las anteriores clasificaciones.

Por tanto, en pocas palabras, para von Buri es lo mismo causa que condición; cortando el nudo gordiano de un sablazo estableció este principio que hubieran rechazado de plano, con absoluta unanimidad, todos nuestros filósofos y teólogos de la Edad de Oro; aquello es causa que, suprimido *in mente*, haría desaparecer también el resultado en su forma concreta... ¡Con qué estupefacción hubieran oído los Suárez, Lugos, Molinas, Bañez, Sotos, Losadas... conclusión tan peregrina cuando llenaron ellos páginas y más páginas precisando el concepto de causa y estudiando tan a fondo la causalidad tanto física como moral!

Von Buri hace tabla rasa de todo eso, y con la amplitud tan inmensa

[8] FRANZ V. LISZT, *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*. "Die sämtlichen Bedingungen des Erfolges sind mithin gleichwertig". Hay traducción española: *Tratado de Derecho penal de F. V. Listz, traducido de la 20 edición alemana, por* LUIS JIMÉNEZ ASÚA. T. II, pág. 293. Madrd, 1917.

que da al concepto de causa, comprende, claro está, toda condición y aun toda ocasión y conduce, como no puede menos, a los mayores absurdos. Un chiquelo que tira su monda de plátano en la calle y en la que resbala y se cae y se mata un pobre anciano, sería un homicida; pues suprimida *in mente* su acción, es indudable que no se hubiera dado el resultado en su forma concreta; sería, por tanto, causa de la muerte..., y si su madre le hubiera dado un pastel en lugar del plátano, tampoco se hubiera dado el resultado en su forma concreta... ¡y a dónde podríamos llegar por este camino de conclusiones!

Recordemos que dice más von Buri: afirma que cualquier condición es verdadera causa a la que se debe atribuir todo el efecto, pues cualquiera condición actualiza la causalidad de las demás condiciones, y como el efecto no se puede dividir en partes proporcionales a cada una de ellas, todo él se debe a todas y a cada una, pues ésta hace efectiva la causalidad de las demás. Hay que tener muy presente esta afirmación para cuando enjuiciemos la teoría de Mézger.

¿Es, pues, tan maravillosa esta teoría de von Buri que pueda y deba ser la única posible para explicar la causalidad?

Ante todo, notemos que, siendo el estudio del principio de causalidad uno de los más apasionantes en las diversas escuelas filosóficas, es sobremanera chocante que se quiera considerar a la teoría de von Buri como la única posible. Véase cualquiera Historia de la Filosofía; búsquese en ella el nombre de von Buri; no aparece por ninguna parte; preguntad a profesores de Filosofía por von Buri y os responderán, en su inmensa mayoría, o tal vez en su totalidad, que no le conocen. ¿No resulta, pues, raro en extremo que la única solución posible a problema filosófico tan estudiado y apasionante sea la del... filósofo desconocido?

A nuestro modo de ver, esta opinión de von Buri es opuesta a toda recta filosofía; mejor dicho, nos parece la negación de toda filosofía. Es uno de esos asertos simplistas, que más parecen producto de impresión sensorial que de proceso intelectivo; algo con lo que se quiere huir de toda dificultad para llegar al terreno de la práctica, aunque se haya de ir contra el mismo sentido común.

Por de pronto hay que saltar sobre el mismo significado de las palabras y violentar su naturaleza. Las palabras tienen también su íntima filosofía, y al crearlas se procura reflejen sobre nuestra mente la realidad que expresan. Causa, causar, está diciendo influjo positivo; significa un hacer, un producir por sí el efecto; quiere expresar realidad muy distinta de la que dice y lleva consigo la palabra conducción; ésta niega todo positivo obrar en orden al efecto; parece querer decir algo así como

abrir la puerta a la causa para que entre y actúe; algo así como quitar obstáculos, llenar requisitos previos y deshacer impedimentos, lo que tan bellamente expresaron nuestros clásicos con el *removens prohibens;* claro que sin ella es imposible que se dé el efecto; pero no es menos claro que su modo de obrar es esencialmente distinto al de la causa.

"La causa es actividad, dice el P. Montes [9], es fuerza; la condición es algo inactivo por su naturaleza, un estado yacente e inerte de cuya presencia o ausencia depende la capacidad operativa de la causa y la medida de su eficacia; pero ella por sí sola no produce cambio alguno" (Horn). La causa es el principio en que virtualmente está contenido el efecto antes de producirse y al cual se atribuye después de producido; la condición es como la atmósfera apropiada en que la causa obra; "no toma parte alguna activa en la producción del efecto; solamente es necesaria para remover los obstáculos que se oponen a la obra de la causa o para poner a ésta en la disposición necesaria para obrar (Cathrein)". Sin abrir las contraventanas, cierto que no llenará el sol la estancia ni quedará tibio y agradable el ambiente; pero ¿es la contraventana la que ilumina y calienta?

¿Es, pues, admisible, en sana filosofía, esta lamentable confusión de causas y condiciones y hacer a cualquiera condición *sine qua non* causa de todo el resultado?

Sigamos adelante, pues nos deben interesar más las siguientes afirmaciones.

Convencido Mézger de los absurdos e injusticias palmarias a que conduce la teoría de von Buri (y buenas pruebas nos da de ello la jurisprudencia, tanto alemana como la nuestra), en lugar de abandonar el principio de que se origina, trata de buscar la solución estableciendo esa diferencia fundamental entre causalidad y responsabilidad; el error de von Buri consiste, según cree Mézger, en que mediante su teoría de la equivalencia de las condiciones, se equiparan la conexión causal y la responsabilidad.

Opinión de Mézger:

Admite Mézger, por tanto, que toda condición es verdadera causa; que todo lo que suprimido *in mente* hace que no se dé el resultado en la forma concreta en que se da, es su verdadera causa, y así tiene afir-

[9] P. Jerónimo Montes, O. S. A., *Derecho penal español.* V. II, pág. 73. San Lorenzo del Escorial, 1929.

maciones tan extrañas y desconcertantes como ésta (p. 211): "Si A se dispone a asestar un golpe a X, y B advierte a X de la inminencia del peligro, de manera que el movimiento que para defenderse realiza X determina que el golpe le alcance en lugar distinto, *no es posible poner en duda la causalidad de B* respecto de la lesión de que es víctima X"...

Claro que se le hace absurdo admitir su punibilidad, y de ahí el que establezca en seguida que "en la teoría de la equivalencia aparece el defecto de que, mediante ella, se equiparan la causalidad y la responsabilidad"; y da como razón el que "con notorio error se omite, una vez demostrada la relación causal, la pregunta respecto a si dicha conexión causal es también relevante a los efectos de la responsabilidad penal, teniendo en cuenta el sentido de los diferentes tipos penales".

Imposible será el que nos entendamos a lo largo de su exposición, en la que campea amplísima información doctrinal, agudeza de raciocinio y excesivo culto a cierto tecnicismo separatista conceptual, con menoscabo de la realidad doctrinal; y digo que difílmente nos podríamos entender, porque damos muy distinta significación a algunos conceptos fundamentales.

Vamos despacio; doy por supuesto que aquí no se trata de la mera causalidad material; ésta no tiene ni puede tener trascendencia ninguna jurídica ni nos debe interesar nada su consideración; lo afirman sin dudar aun positivistas como Asúa y Florián [10], y lo tiene que afirmar cualquiera que entienda los términos de la discusión. Se habla de un causar humano; por tanto, de una causalidad también psíquica, no meramente material.

En este supuesto, ¿es admisible esa distinción que establece Mézger entre causalidad y responsabilidad? Sin duda que, abstractamente, podemos distinguir y analizar los dos conceptos como distintos entre sí formalmente; pero ese mismo análisis nos evidencia la trabazón lógica necesaria que los une inseparablemente; ese mismo análisis nos hace ver que donde hay plena causalidad formal no puede menos de haber plenísima responsabilidad. Causalidad formal dice producción consciente y efectiva; por consiguiente, dice dependencia esencial de ese efecto de quien lo ha producido; por tanto, se le atribuye y deberá responder de él ante quien le pueda pedir cuentas. ¿Qué es la responsabilidad sino este deber responder de lo que se atribuye a uno como a su causa formal? ¿Cabe, por tanto, esa separación tajante que para evitar aquellos absurdos establece Mézger entre causalidad y responsabilidad? ¿No es querer salvar una

---

[10] EUGENIO FLORIÁN, *Parte generale del Diritto penale*. Terza edizione. V. I, página 347. Milano, 1926.

dificultad creando otra? Si nos hemos de atener al significado de las palabras; si hemos de entender por estos conceptos filosóficos lo que siempre se ha entendido; si el principio de causalidad ha de ser en todas las ciencias el mismo, en su concepción filosófica, lo que me parece absolutamente necesario si hemos de poder dialogar, no hay más remedio que admitir el necesario y substancial enlace entre causalidad formal y responsabilidad y admitir, por tanto, que donde hay plena causalidad formal no puede menos de haber responsabilidad plena.

Y esta consecuencia se ve tanto más necesaria cuanto que, conforme al segundo principio de von Buri, admitido sin distingos por Mézger, cualquiera condición es causa plena de todo el resultado, pues cualquiera condición actualiza y pone "in actu secundo", que dirían los filósofos, la causalidad de las demás.

Si, pues, cualquiera condición es causa plena del resultado, el que conscientemente la ponga es causa consciente de todo el resultado; es, pues, plenamente responsable.

¿Cómo puede, por tanto, no ser relevante a los efectos de la responsabilidad cualquiera relación causal, si es realmente relación causal y, sobre todo, si ha causado todo el resultado?

¿No hay aquí una palmaria contradicción que sólo puede salvarse dando alcance esencialmente distinto al concepto de causa?

¿Cómo explicar esta actitud de Mézger que a injusticias tan palmarias conduce lógicamente?

Si entramos un poco a fondo en su concepción filosófica, no creo que nos sea difícil dar con la verdadera explicación.

"El concepto de causalidad, dice (p. 204), no es un concepto jurídico, sino lógico. Es una forma de nuestro conocer, que ha de entenderse como categoría; un medio originario, "apriorístico" de nuestro pensar, para llegar a la comprensión del mundo sensible. O dicho de modo más preciso: una determinada posición de nuestra actividad de pensamiento, por medio de la que tratamos de comprender las conexiones dentro del mundo de la experiencia. Esta forma del conocer no es ciertamente obtenida, sacada de la experiencia, sino más bien aplicada, llevada a la experiencia, al objeto de poder dominarla mediante la actividad de nuestro pensamiento. Este concepto de causalidad... nos dice que causa es *lo que no puede suprimirse in mente* sin que desaparezca también el efecto; que causa es la *conditio sine qua non;* la condición del efecto."

Como se deduce de estas líneas, Mézger es un kantiano de cuerpo entero; es un convencido del idealismo en su forma más atrayente, en la que transforma al hombre en un verdadero creador, que tanto halaga a

nuestra vanidad. "Aunque fuera el último de todos, qué bello es ser kantiano", decía el ilustre profesor alemán Karl Thieme muy poco antes de transformarse en absoluto realista como lo es hoy[11].

No es el mundo exterior el que se me impone y por medio de sus fenómenos o experiencias me hace conocer las leyes que le rigen, las relaciones que ligan sus elementos, no; soy yo el creador; soy yo el que tengo mis categorías subjetivas y en ellas voy encasillando el mundo exterior; las leyes no existen objetivamente; las creo yo, las dicto yo. Todo el mundo exterior viene a ser una proyección de mi yo... Viniendo un poco a la realidad: si veo que bajando la temperatura a cero el agua se hiela y que al subir de nuevo la temperatura se liquida; si queriéndome yo explicar ese fenómeno produzco artificialmente temperaturas bajas y observo que siempre realmente se hiela el agua en las mismas circunstancias, ¿no me dice el sentido común y la inteligencia que hay alguna relación objetiva y real entre el frío y el helarse el agua? ¿Que hay algo en el frío que produce, por su acción, ese fenómeno? ¿Que aunque no hubiera entendimiento alguno que lo juzgara siempre se helaría el agua a cierta temperatura?

Así parece y lo ha sostenido todo el saber antiguo y cada vez más todo el moderno; pero el kantiano me dirá que no; que esto es una forma de nuestro conocer; una necesidad de nuestro espíritu para relacionar esos dos fenómenos; que esta forma de conocer no es ciertamente obtenida, sacada de la experiencia, sino impuesta por nosotros, ideada por nosotros, llevada por nosotros a la realidad.

Claro está que con estas ideas se comprende perfectísimamente que identifique Mézger la causa con la condición y que sea para él causa todo aquello que no puede suprimirse *in mente* sin que desaparezca también el efecto en su forma concreta; porque si la causalidad es una forma de nuestro conocer, es claro que no hay objetividad que responda a ese concepto, es decir, no existe ese influjo real y objetivo que une la causa con el efecto; el entendimiento cree descubrirlo y encontrarlo en la naturaleza; pero descubre y encuentra lo que él pone, lo que él crea; si, pues, no existe objetivamente ese influjo real, no hay razón ninguna para que distingamos la causa de la condición; en ninguna de las dos se da influjo real, las dos son necesarias para que exista el efecto; no hay, pues, entre ellas diferencia ninguna. Y aquí se ve una vez más la trascendencia inmensa de ciertas elucubraciones mentales, que si parecen inocuas y aun divertidas mientras no salen del círculo de los muy virtuosos del pensamiento, lle-

[11] SEVERINO LAMPING, *Hombres que vuelven a la Iglesia*. Madrid, 1945.

vadas a la práctica pueden producir efectos insospechados. Con el idealismo kantiano, implantado en los Tribunales, se puede llevar, por tanto, al cadalso como homicidas a quienes jamás lo fueron, ni ante su conciencia ni ante Dios.

Y para advertir una vez más cómo los extremos se tocan, von Buri viene a llegar a la misma consecuencia que Kant por caminos diamentralmente opuestos. Se ha creído en general, aunque Mézger lo niega, que von Buri dedujo su doctrina sobre la causalidad del positivismo inglés y muy particularmente del estudio de Stuart Mill; conociérale o no le conociera, es lo cierto que ésa era la doctrina entonces vigente y a la que pagó claro tributo von Buri: "Para ciertas escuelas [12], decía Stuart Mill, la noción de causa implica una como misteriosa trabazón, que ni existe ni puede existir. Sólo hay hechos o fenómenos que se suceden, que viene uno después de otro, y aunque esta sucesión se dé invariablemente, no hay razón para decir que es el uno causa del otro, que el uno influye en el otro." Para Kant, el hombre es el creador de esas relaciones; por tanto, no podemos saber nada de la realidad; para von Buri, los sentidos no nos presentan más que los fenómenos sucesivos; nada podemos decir de la realidad de ese mutuo influjo; el uno, por ese criticismo del yo, del que no sabe desprenderse; el otro, por no poder salir de lo que los sentidos le dicen; el uno, por no poder bajar; el otro, por no poder subir, se encuentran y se atascan en el mismo punto muerto.

Notemos también de pasada, y sea para despedirnos del aspecto negativo de estas líneas, que es axioma claro en filosofía que *ex vero non sequitur nisi verum; ex falso sequitur quodcumque*, es decir, que de la verdad sólo verdades pueden deducirse; en cambio, de un principio falso se pueden deducir falsedades y verdades. Conviene tenerlo presente, pues a veces quizá lleguen a seducirnos brillantes consecuencias, claras explicaciones de algún punto oscuro, coincidencias singulares; nada de esto prueba todavía la verdad del sistema filosófico escogido, pues del error se pueden deducir verdades, que no lo serán precisamente por deducirse del tal error; pero si encontramos consecuencias falsas; si de él se deducen errores positivos bien comprobados, entonces sí que, parodiando a Shakespeare, podremos aplicar a tal sistema las tan traídas y llevadas palabras de Hamlet: "Hay algo en Dinamarca que huele a podrido..."; algo hay ahí que no es conforme a razón.

---

[12] Joannes J. Urráburu, S. J., *Institutiones Philosophicae*. V. II, Ontología, página 1.104. Vallisoleti, 1891.

Nuestro enfoque del problema.

La labor negativa suele ser con frecuencia relativamente fácil; lo difícil es construirlo. Bien, se me dirá; y entonces, ¿con qué nos quedamos? ¿Vamos a andar tejiendo y destejiendo sin cesar, como las Parcas, con pérdida de un tiempo precioso que nos lo reclaman deberes más perentorios? Cierto es; pero no es menos cierto que no debemos considerar como perdido el tiempo empleado en cuestiones tan fundamentales, pues de la discusión puede brotar la lucecita, la estrella polar que nos sirva de orientación en este camino oscuro. ¡Desgraciados de nosotros si llegara el día en que no tuviéramos de qué discutir! ¿Podría darse cosa más absurda e inconcebiblemente aburrida que la completa uniformidad de todos en el enfoque y resolución de los problemas?

Esto sólo cuando nos encontremos ante la Verdad infinita en sí misma y plenamente saciativa, pues por ser infinita tendrá en su infinita unidad variedad también infinita, y será lo que tan maravillosamente cantaba extasiado S. Agustín: ¡Oh verdad, oh hermosura siempre antigua y siempre nueva!

Pero no divaguemos; con esto sólo quiero decir que estamos muy lejos de pretender dar una solución plenamente satisfactoria, pues el problema de la causalidad seguirá, a no dudarlo, torturando las mentes.

Claro que admitimos, sin duda posible, la distinción esencial entre causa y condición y acogemos con verdadero aplauso las certeras frases del Dr. Del Rosal [13] al comentar la ley del Aborto, ya hoy incorporada al Código. Examina las palabras "El que causare" con que empiezan varios de sus artículos, y dice: "En ellas reaparece la encendida tesis de Binding, en contra de la propugnada teoría de la equivalencia de las condiciones, y que se opone también a la teoría de la Causación adecuada al decir que autor es, ni más ni menos, el que causa el resultado, y cómplice el que coloca una condición de ese mismo resultado. Dígase lo que se quiera, continúa, la postura de Binding es la que tiene una mayor relevancia y una mejor solidez científica. De aquí que nos parezca muy acertado el criterio que ha establecido la Ley al emplear los términos "el que causare", puesto que con ello ha resuelto de plano un sinfín de problemas que rozaban el concepto de autoría."

Completamente de acuerdo; pero añadiremos nosotros que, aun po-

[13] JUAN DEL ROSAL, *Acerca del pensamiento penal español*, pág. 91. Madrid, 1942.

niendo una mera condición, se puede ser autor en Derecho Penal, a nuestro modo de ver.

Claro que admitimos también, sin duda posible, la realidad del concepto de causa, y esto no sólo como católicos (el idealismo kantiano no cabe con nuestro credo religioso), sino como meros filósofos de un sano realismo tomista-suareciano, con peso de siglos y gravitación de inteligencias cumbres, que siguen luciendo hoy, a través del tiempo y del espacio, con luz propia y destellos no de ocaso, sino tan de aurora como el primer día; pero no es mi intento adentrarme en estas consideraciones, que sólo de paso, como accidentalmente, se refieren a nuestro estudio.

Viniendo ya al derecho Penal creemos que hay una confusión lamentable cuando se trata de aplicar estas nociones filosóficas de la causalidad a nuestra asignatura. Todo lo que hemos expuesto se refiere, claro está, a la causalidad física, que es la que suele estudiar la filosofía; pero es evidente que el problema del Derecho Penal es de causalidad moral, y se diría que algunos no se han fijado lo bastante en esta distinción tan obvia, que es la mejor orientadora en las resoluciones prácticas.

La causalidad física es causalidad necesaria; la moral es causalidad libre, voluntaria; la causalidad física apenas si nos interesa en Derecho Penal; la causalidad moral lo llena todo, claro que presuponiendo la física. Si estalla una bomba, si mata un veneno, a nadie se le ocurre la preocupación por la causalidad física, que estará en los gases explosivos o en la estricnina, sino en la voluntad consciente que la ha puesto y la ha hecho estallar o ha suministrado el veneno. Ahí se ha de buscar la causalidad que nos interesa, que consistirá, en resumidas cuentas, en una voluntad consciente y libre que se vale y se aprovecha de la causalidad física para el logro de sus fines. Esa es la causalidad moral que fundamenta la responsabilidad: ésa es la que debemos estudiar y analizar, conservando, claro está, los términos y la significación de toda causalidad filosófica, y éste es el hondo sentir de toda nuestra tradición filosófica.

De todo esto se puede ya sacar una consecuencia que la creo importante: la distinción entre causa y condición, al hablar de la causalidad física, no tiene tanta trascendencia cuando la trasladamos y referimos a la causalidad moral, que es la que aquí nos interesa. Quiero decir que se dará cientos de veces el caso en el que, poniendo la causa moral una mera *conditio sine qua non*, haya con todo plena causalidad moral y, por tanto, plena responsabilidad. Y la razón es evidente. El que a ciencia y conciencia y con pleno conocimiento y voluntad del resultado antijurídico pone una condición que actualiza la causalidad física y, por tanto, necesaria, de las causas naturales, es claramente causa moral del resultado y,

por tanto, plenamente responsable, que es lo único que busca e interesa al Derecho Penal. De donde se deduce también que, en las consecuencias prácticas, estamos muy cerca de Mézger, aunque llegando a ellas por caminos que los creemos derechos y conformes con el recto pensamiento filosófico.

Quede, pues, como consecuencia fecunda y clara, que todo aquel que se aprovecha de la causalidad física o de las causas materiales para lograr, por su medio, con previsión y voluntad, fines antijurídicos, es clara causa moral y, por tanto, responsable ante la sociedad y el derecho.

Claro que hasta ahora nos vamos moviendo en un plano relativamente abstracto y común a toda responsabilidad penal, de cualquier tiempo y de cualquiera legislación; para llegar a consecuencias concretas no hay más remedio que tener en cuenta y estudiar detenidamente la legislación propia de cada nación. Quizá con esto pudiera darse perfecta armonía en algunas divergencias que han separado a penalistas de altura.

V. Hippel y Mézger [14] están en desacuerdo estudiando la causalidad en el delito de homicidio causado por medios morales y supersticiosos.

Para V. Hippel no se puede, en esos casos, hallar delito consumado. Mézger dice que "si el actor contaba con ello, es perfectamente posible aceptar el homicidio consumado". Para precisar las ideas pongamos el mismo caso que trae Asúa. Una madre, que padece de una grave afección cardíaca, tiene constantes reyertas con su hijo, a quien adora, por las continuas demandas de dinero que éste hace para pagar deudas de juego. Se niega la madre, que es muy acaudalada, a entregar la última suma requerida, y el hijo se marcha de la casa y, después de algunas semanas de ausencia, envía desde otra ciudad un telegrama, falsamente suscrito por un amigo de la familia, en el que comunica a la madre la muerte del hijo, diciendo que se ha suicidado por no poder pagar sus deudas. El depravado hijo piensa que el corazón enfermo de su madre no podrá resistir el repentino golpe y que la muerte de la delicada señora le hará dueño de la fortuna. En efecto, al recibir la noticia, la dama muere víctima de un colapso.

Para nosotros el caso no tiene mayor dificultad; prescindiendo de las legislaciones positivas, aquí no puede haber duda de la causalidad moral, según lo que hemos dicho: hay una voluntad consciente que con plena previsión y con medio adecuado busca la muerte de otro y la logra. Cuanto mayor sea el convencimiento y la probabilidad objetiva de que el medio escogido es apto, será más relevante la causalidad; como en el caso

[14] J. Asúa, o. c., *El criminalista*, pág. 146.

escogido, donde se trata de una enferma del corazón y propensa a colapsos. No creo que pueda, por tanto, haber duda si se considera el caso en sí mismo.

Pero, en concreto, se me preguntará: ¿Se le podría considerar y condenar a ese hijo como parricida? La respuesta nos la tiene que dar el Código; de ahí el que se diga, con Mézger, que la adecuación de la causa al resultado ha de ser típica. Una vez que sin tipificación no puede haber delito ante la ley, se impone necesariamente el estudio y comentario reposado de la significación concreta del verbo, que constituya, como dicen los modernos, el núcleo del tipo. ¿Qué significa el verbo matar en el Código? ¿Comprende sólo el uso de medios físicos, de modo que queden excluídos los morales, como parece ser lo más seguro? En este supuesto, claro está, que no podría hablarse de parricidio en el caso considerado, pero sería por especial disposición de la ley, que no habría querido tipificar esta clase de delitos, tal vez por lo difícil del medio de prueba o por las muchas complicaciones a que daría lugar; pero el estudio del caso en sí no nos parece difícil. Mayores complicaciones podrían venir para determinar la causalidad moral y precisar sus límites cuando se entremezclan otras concausas y condiciones que pueden modificar o transformar los efectos queridos.

Por de pronto podríamos comprenderlas, con la mayoría de los autores, en dos grupos: 1. El de las concausas o condiciones exógenas, y 2. El de las endógenas.

La solución, sin bajar a detalles, no es difícil desde nuestro punto de vista.

Para nosotros lo llena todo la causalidad moral; con ella hay responsabilidad penal; sin ella, no. Por otra parte, la causalidad moral está constituída esencialmente por la voluntad consciente y libre que tiende a un fin. Por lo tanto, siempre que haya procesos exógenos o exteriores que rompan o desvíen el curso causal, dentro o fuera de la voluntad del agente, es claro que rompen también la causalidad moral y anulan, por tanto, o modifican, en mayor o menor grado, la responsabilidad. De ahí el acierto de la conocida sentencia del año 33, comentada en los comienzos de sus estudios por el Dr. Del Rosal.

Si las concausas son endógenas, o sea que se refieren a especiales disposiciones de la víctima, por las que resulta de hecho mortal un golpe o herida que de suyo no lo debiera haber sido, se impone entonces un estudio más reposado. Supongamos el caso en el que hiriendo con un puñal se causa una herida de suyo leve, pero que dió en un tumor oculto

y produjo la muerte. Será tal vez difícil llegar a unidad de criterios; pero si aplicamos el de la causalidad moral; si nos consta que hubo intención de matar (y podría deducirse tal vez de los antecedentes del hecho y de las circunstancias en que se desarrolló), creo que hay que declararle homicida, aun siendo el tumor oculto y no habiendo conocido ni previsto su existencia. La razón me parece clara. Hay aquí plena causalidad moral: hay una voluntad consciente que busca, como lo supongo, la muerte; hay la puñalada, de suyo medio apto para el fin, y hay la muerte de la persona. ¿Qué más se puede pedir?

¿Que de no haber tenido el tumor aquel no hubiera muerto por la sola herida que se le causó? Pase; pero es el caso que él buscaba la muerte y la logró con un medio proporcionado como es el puñal; la existencia del tumor es una condición subjetiva, que hasta facilita objetivamente el logro del fin buscado; ¿cómo, pues, pensar en que pueda quitarle la plena causalidad moral y, por lo tanto, la plena responsabilidad?

Otro sería el caso, si se tratara de una bofetada o de un palo, en un momento de indignación, en el que no se quiere más que castigar alguno ofensa, más o menos actual, o desahogar el mal humor por alguna descortés impertinencia, y en el que, por tanto, no hay en modo alguno, voluntad positiva, de matar; si esa bofetada resulta mortal por habérsela dado en un tumor desconocido o la herida ligera produce consecuencias fatales por tratarse de un hemofílico clarísimo, es entonces que no hay causalidad moral, sino de la lesión, de ninguna manera de la muerte, y que, por tanto, tampoco se le puede exigir otra responsabilidad.

Si con este sano criterio recorriéramos las sentencias de los tribunales, aun del Supremo, cuántas sentencias, objetivamente injustas, y, por tanto, vituperables, encontraríamos, y todo por la aplicación del ilógico principio de la *conditio sine qua non* o por la mala inteligencia del *causa causae est causa causati*, la causa de la causa es causa de lo causado.

¿Que habrá dificultades en la práctica? No lo dudo, y creería muy erróneo el principio del que buscara una teoría de aplicación mecánica y segura para todos los casos. Eso es un absurdo y sería la muerte de una justicia verdaderamente humana. El juez no debe ser algo así como una máquina registradora que, mecánica y automáticamente, busque el artículo y aplique la pena en él señalada; eso sería la caricatura más grotesca de la función más sagrada y más noble. El juez ha de tener intensa formación intelectual y moral y con su recto criterio ha de indagar e investigar esos perfiles de la causalidad moral y a su luz considerar y aplicar el articulado del Código; de ahí el que con tanto empeño se insista

muy particularmente en el *Nuevo sentido del Derecho Penal*[15] en la transformación de los tipos legales de descriptivos en valorativos, para que encuentre en ellos ancho campo la fina sensibilidad del juez y pueda realizar función tan alta del modo más humano y más digno.

La causalidad en los delitos de omisión.

Para no dejar tan incompleto este estudio vamos a decir algo, aunque sea muy poco, sobre la fundamentación que da el mismo Mézger a la causalidad en los delitos de omisión, que a fuerza de querer ser original como ninguna se nos hace completamente inadmisible e infundada.

Creo, y sea dicho de pasada, que el afán incontenible de nuevas teorías, de nuevos puntos de vista, de decir algo nuevo, es la causa de no pocas lamentables desviaciones. Bien está, y muy bien, el empeño de avanzar y profundizar más y más cada vez; pero el *modus in rebus*, que cantó Horacio, hay que tenerle siempre muy presente; y no se puede olvidar que lo nuevo nada vale por nuevo si no es verdadero, y que está completamente desacreditándose la ciencia especulativa con ese surgir y resurgir de sistemas y explicaciones, que lucen y tal vez brillan un par de años para hundirse, sin dejar rastro de sí, en el más despectivo de los olvidos.

Buena prueba nos da de estas consideraciones la teoría de la causalidad en los delitos de omisión, y es que se persigue por muchos una quimera, un absurdo, un imposible. Buscan causalidad de la misma naturaleza en la omisión que en la acción, y claro está, ¿cómo se va a hallar influjo positivo en lo que precisamente niega, en su mismo concepto, todo positivo influjo? ¿Cómo se va a hallar causalidad física en lo que consiste precisamente en no obrar?

Consideremos un caso de comisión por omisión, o sea aquel en el que la omisión se toma como medio para lograr un fin condenado por la ley, v. gr., la madre que no da de mamar al hijo y éste muere.

Veamos algunas de las explicaciones que se han ensayado y consideremos con más detención la de Mézger. Curiosa como pocas, por lo pintoresca, es la del alemán Luden, para quien la *causa* del resultado delictivo está en el hacer contemporáneo, o sea en la acción positiva que realiza, mientras omite la acción que debería haber realizado. Es decir, que si esa madre está haciendo media cuando debía amamantar al hijo, el hacer media es la causa de la muerte del hijo...; y no se crea que el ejemplo es

[15] JUAN DEL ROSAL, *Nuevo sentido del Derecho penal*. Madrid, 1944.

mío, es de Krug, al criticar y rechazar tan singular y filosófica opinión. Otros, como el mismo Krug, la buscan en la acción inmediata precedente a la omisión; otros, en una singular interferencia de voluntades, etc., etc., hasta hacer exclamar a Mézger: "Después de todos estos intentos infructuosos no ha habido más remedio que reconocer resignadamente que la omisión no es causal respecto al resultado"; sin embargo, dice a continuación: "La solución del problema, al parecer insoluble, se deduce de manera sencilla tan pronto como consideremos que el delito de comisión por omisión nunca puede ser fundamentado desde dentro (internamente), sino sólo desde fuera, es decir, externa, normativamente. El punto eje del delito de omisión (y aquí viene su teoría) lo constituye *la acción esperada y exigida*. Lo que convierte a la omisión en verdadera omisión (y son palabras de Mézger) es *la acción esperada* que el autor ha omitido..., y como quiera que sólo la acción esperada hace surgir la omisión en sentido jurídico, resulta totalmente correcta la idea de que la omisión sólo puede ser fundamentada desde fuera, y que, por tanto, no el omitente, sino el que juzga da realmente vida a la omisión. *El hecho de que una acción sea esperada por el que juzga es constitutivo para el concepto y naturaleza esencial de la omisión.*" La cita ha sido larga, un tanto abstrusa; pero es tan singular y explícita que no he querido omitirla.

Dice Mézger que la esencia de mi omisión está constituída por el acto del que me juzga; que la naturaleza esencial de mi omisión, es decir, de aquella por la cual yo puedo ser homicida, depende, en cuanto a su constitución, del pensar o del juzgar de otro; que la naturaleza esencial de algo mío está fuera de mí, que es como decir "la esencia de una cosa está fuera de ella".

¿Quién puede concebir esto, aunque nos diga que trata de la omisión en cuanto jurídica? La omisión en cuanto jurídica no puede ser otra cosa que la misma omisión psíquica o moral, a la que el derecho reconoce y atribuye efectos jurídicos. Por tanto, no tenemos dificultad en conceder a Mézger que el ser exigida una determinada acción por el derecho viene a constituir en su ser jurídico a la omisión; pero el ser exigida la acción por el ordenamiento jurídico sólo indica la obligación que yo tengo de ponerla, y el faltar a esa obligación es lo que me constituye en omitente responsable, con lo cual, claro está, nada nuevo aporta Mézger. La sorprendente novedad es que requiera el ser esperada, y que el ser esperada por otro, en este caso el juez, sea lo que constiuye la naturaleza esencial de la omisión.

O se trata de un juego de palabras, y no lo creo digno de la seriedad científica de Mézger, o aquí se descentra y desnaturaliza la misión del

juez. El que fuera de mí determina que la acción era esperada, el juez no puede crear nada, no puede más que constatar hechos, no tiene más que decir que no se ha puesto una acción exigida por el ordenamiento jurídico, que hay, por tanto, un delito de omisión; pero declarar, constatar, afirmar... no es constituir, no es crear; hay un abismo infranqueable entre declarar y resolver que había una acción esperada, y, por tanto, que se ha dado una omisión punible y constituir la esencia misma de esa omisión.

La omisión existía, y existía no sólo en su entidad psíquica, sino también en su entidad jurídica; faltaba reconocerla, declararla, y esto es lo único que hace y puede hacer el juez; luego el ser la acción esperada en cuanto contra distinta a ser exigida, nada supone ni nada significa, ni tiene referencia ninguna para el Derecho Penal; y bien claro se comprueba con la última pregunta que para cerrar el capítulo se hace el mismo Mézger: "La pregunta, dice, decisiva es ésta. ¿Hubiera sido impedido por la acción esperada el resultado que desaprueba el ordenamiento jurídico?" Es decir, si hubiera dado de mamar la madre al niño (acción esperada), ¿se hubiera evitado su muerte? Y se responde él mismo: "En los casos en que tal pregunta se conteste de modo afirmativo, la omisión es causal respecto al resultado." Como se ve, quedamos donde estábamos al principio; no hemos avanzado un milímetro, pues nos dice que la omisión es causal cuando de ponerse la acción se hubiera evitado el resultado criminal. De esto nadie ni nunca duda ni ha dudado; se investigaba el modo y naturaleza de esa causalidad y es lo que no se ve en modo alguno en esta última solución; y aparte de esto, tampoco se la admitimos en la forma en que él la propone.

El dice: "¿La acción esperada hubiera evitado el resultado antijurídico?" Respondo: Si es meramente acción esperada y no exigida, la pregunta no tiene sentido, pues no se trata de omisión jurídica; si es esperada y exigida, entonces sobra el esperada, pues el ser exigida incluye necesariamente el deber ser esperada y, por tanto, su declaración por el juez.

"No se necesita profundizar mucho (Montes, p. 81) para comprender que quien no hace lo que está obligado a hacer falta positiva, no negativamente, porque la raíz de la causa está en la resolución de la voluntad y esta resolución es siempre un acto positivo; tan positivamente obra quien se resuelve a hacer algo prohibido como quien se resuelve a no hacer algo preceptuado, y cuando el no hacer se toma como medio para la realización del delito, no hay omisión más que en la forma material, la relación causal es positiva."

Que bien lo dice Suárez en la sección V [16] de su disputa 1.ª acerca del *De voluntario*, hablando precisamente de la omisión: "Cuando interviene precepto u obligación, entonces el efecto prohibido pertenece a la voluntad como a causa moral y viene a constituir un todo moral con la misma omisión; por lo tanto, si la omisión es voluntaria, también el efecto que de ella se sigue lo es."

Creemos que se resuelven estos casos de la omisión criminal lo mismo que los de la acción, acudiendo a la causalidad moral. Es tan plenamente causa moral del resultado el que se vale del no obrar, como el que se vale del obrar para conseguir un fin antijurídico, y siendo plena causa moral es lógico que tenga plena responsabilidad. ¿En qué está, pues, la causalidad? En el positivo querer no obrar con lo que es causa moral de las consecuencias.

Una objeción nos podría poner Mézger y es que, según él, no es esencial a la omisión el ser querida. Oigámosle. Habla de los *delitos de olvido*, en los que, claro está, no hay omisión voluntaria, y dice "ellos suministran la prueba de que al concepto de la omisión no pertenece no sólo ningún hacer, sino tampoco querer alguno... El querer no pertenece a la esencia de la omisión".

Sin duda alguna que al concepto de la omisión no pertenece el concepto de la voluntariedad, y es la prueba más evidente la existencia de omisiones no voluntarias. ¿Cómo va a pertenecer la voluntariedad al concepto de la omisión si existen infinidad de omisiones no voluntarias? Esto es evidente; pero a nada viene. Nosotros no consideramos meras omisiones, sino *omisiones punibles*, y en este nuevo concepto de omisión punible, sin duda alguna que es esencial el concepto de voluntariedad.

Pero ¿no parece negarlo el hecho de que existan omisiones punibles, no voluntarias, v. gr., los *delitos por olvido?* No, a nuestro modo de ver; el bien común, la defensa social y otras mil clases de referencias y atenciones pueden exigir el castigo de determinadas acciones y omisiones, dando por supuesta la voluntariedad, directa o indirecta, o prescindiendo de ella, buscando hacer a la gente más cauta y atenta en su modo de obrar o de no obrar; esto para nada afecta a la naturaleza de la acción u omisión; son otras miras y otras normas las que entonces se siguen, y por modo de excepción y mirando al bien común, se castiga lo que de suyo

---

[16] FR. SUÁREZ, S. J., *Theologiae summa seu compendium*. V. I, parte I, pág. 539. Parisiis 1861: "Quando intervenit praeceptum aut obligatio, tunc effectus prohibitus pertinet ad voluntatem ut causam moralem, et censetur cum ipsa omissione unum quid morale efficere; ideoque si omissio est voluntaria, etiam effectus inde secutus est in ella indirecte voluntarius."

es y debería ser impunible. ¿Qué tiene que ver esto con la consideración de si es o no el querer esencial a la omisión punible?

Ojalá que estas líneas sirvan para excitar un poco la curiosidad científica de problemas tan vitales y nos inciten a buscar en nuestra casa, en nuestros grandes tratadistas, lo que con tanta ansia buscamos en las ajenas.

JULIAN PEREDA, S. I.
PROFESOR DE DERECHO PENAL EN DEUSTO

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

UN ANÓNIMO ESPAÑOL CITADO POR LEIBNIZ

En su opúsculo, el *De Arte Combinatoria*, hace mención Leibniz de un cierto español, citado por el jesuíta Gaspar Schott en su *Technica Curiosa*, como uno de los primeros que entre sus contemporáneos han intentado descubrir una lengua universal. Tema es éste, el de la lengua o "Characteristica universalis", como es sabido, que constituye una de las más constantes preocupaciones del filósofo alemán; Leibniz, hasta en los años avanzados de su vida, mostró predilección y particular interés por todo lo que tuviera relación con el hallazgo de una simbólica, que pudiera servir de medio de comunicación entre todos los pueblos. El pensamiento de la "Characteristica" tiene además vital influjo en el cuerpo de doctrina leibniziano, en su filosofía y en su matemática. Pero no tratamos ahora nada más que de identificar el personaje español citado por Leibniz en el mencionado pasaje del *De Arte Combinatoria*. He aquí el texto:

"[Artis Complicatoriae] usus XI: Scriptura universalis id est cuicunque legenti, cuiuscunque linguae perito intelligibilis, qualem hodie complures viri eruditi tentarunt, quorum diligentissimus Gaspar Schottus hos recenset lib. 7. Techn. Curios. Primo Hispanum quemdam, cuius meminerit Kenelm. Digbaeus tr. de Nat. Corp. c. 28, n. 8. quique fuerit Romae anno 1653. Eius methodus haec ex ipsa natura rerum satis ingeniose petita: distribuebat res in varias classes, in qualibet classe erat certus numerus rerum. Ita meris numeris scribebat, citando numerum classis et rei in classe; adhibitis tamen notis quibusdam flexionum grammaticarum et orthographicarum..." [1].

Couturat, que tan eruditas notas nos ofrece en su libro, *La Logique de Leibniz*, sobre los inspiradores de la *Characteristica* leibniziana, Wilkins, Dalgarno y Kircher, entre otros, recoge la referencia al anónimo español, sin que al parecer se le haya ofrecido indicio ninguno sobre su auténtica personalidad [2]. Paúl Ritter y Willy Kabitz, que tan cuidadosamente han preparado el tomo de la edición de las obras de Leibniz,

[1] GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. VI. Reihe: Philosophische Schriften. I Band (Darmstadt, 1930), p. 201.

[2] LOUIS COUTURAT, *La Logique de Leibniz* (Paris, 1901), p. 51.

patrocinada por la Academia de Ciencias de Berlín, en el que aparece el *De Arte Combinatoria*, no muestran haber logrado mejores resultados por lo que hace al verdadero nombre del español en cuestión; no obstante su exquisito afán por la identificación de todos los autores citados en los escritos de Leibniz que editan, en el índice onomástico del tomo mencionado, aparece nuestro "Hispanus quidam" sin revelar el secreto de su anónimo [3].

¿Quién en el "Hispanus quidam" al que Leibniz y Schott mencionan? Para nosotros no hay ya lugar a duda: se trata del jesuíta español Pedro Bermudo, nacido el 5 de junio de 1610 en la Puebla de Montalbán (Toledo) y fallecido en Madrid el 23 de junio de 1684. He aquí las pruebas.

Ya el mismo Leibniz hubiera podido ver que en las páginas que cita de la *Technica curiosa* de Gaspar Schott se atribuye expresamente el nuevo método de lengua universal a "doctus quidam et ingeniosus e Societate nostra Hispanus" [4]; y más adelante amplía Schott la noticia del autor con estas palabras: "Auctor Artificii... aut certe Promulgator, est Vir doctus et ingeniosus e Societate nostra, Hispanus natione, cuius nomen mihi excidit. Hic anno 1653, cum Romae essem, eadem in urbe, ubi negotiorum causa tum versabatur, editit in uno solum expanso folio memoratum artificium, cui haec praefixerat epigraphen Aritmeticus Nomenclator..." [5].

Conocido el título del escrito en cuestión y la condición jesuítica y española de su autor, fácil nos ha sido descubrir la verdadera personalidad de éste. En efecto, el P. José Eugenio Uriarte, en su *Catálogo razonado de Obras Anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la Antigua Asistencia de España*, nos ofrece esta cumplida referencia del escrito mencionado por el P. Schott:

"Arithmeticus Nomenclator Mundi omnes Nationes ad linguarum, et sermonis unitatem invitans. Authore linguae (quod mirere) Hispano quodam vere, ut dicitur, muto. Romae, 1653. Apud Haeredes Manelphi Manelphii" [6].

Uriarte no vacila en atribuir este escrito al P. Pedro Bermudo, el jesuíta de la Puebla de Montalbán antes citado. Se apoya en el testimonio de indiscutible fuerza del P. Alcázar. Este, en su *Supplementum Bibliothecae Scriptorum S. J., qua spectat al Provinciam Toletanam usque ad annum 1699*, que se conserva manuscrito en la Biblioteca Nacional de Madrid, fol. 109 v., nos dice del P. Pedro Bermudo:

"Dum Romae versaretur, edidit latine in uno expanso folio artificium novum, quo quilibet, unum solum callens idioma, omnium aliarum gentium idiomata scribere, et

---

[3] G. W. Leibniz, *Sämtl. Schriften u. Br.* t. c., p. 571.

[4] P. Gasparis Schotti..., *Technica curiosa sive Mirabilia Artis, libris XII comprehensa...* (1664), p. 480.

[5] Ibid, p. 483.

[6] Uriarte, *Catálogo razonado*, t. I (Madrid, 1904), pp. 49-50.

intelligere possit: cui hanc praefixit epigraphen: Arithmeticus Nomenclator... Inveniet illum curiosus lector apud nostrum Gasparem Schottum in Technica Curiosa, to. I, libro 7, todo cap. I, bene explicatum et promotum" [7].

Y conocido ya el nombre del autor, no es difícil ahora descubrirlo en el título del escrito, como acertadamente nota Uriarte; allí se lee "Authore... *were... muto*": lo subrayado bien claramente alude al verdadero apellido del autor, el P. Pedro Bermudo, el "Hispanus quidam" citado por Leibniz y reconocido por éste como precursor de su *Characteristica Universalis*.

RAMON CEÑAL, S. I.

"LA FILOSOFÍA DE EUGENIO D'ORS" *

La aparición del presente libro será saludada con no menos satisfacción que interés. La amplia producción literaria del Sr. D'Ors, valiosa en variados aspectos, vinculadora perenne del pensar español con el ultrapirenaico—más en verdad por lo importado que por lo exportado—, requería ya a estas alturas una presentación de conjunto. Requería también y sigue requiriendo discusión y crítica. Mas por el momento tenemos la presentación. De cuya autenticidad da testimonio el mismo presentado: "Ninguna exégesis—dice—había dado hasta hoy tan cabal y sustanciosa cuenta del pensamiento filosófico a que se refiere."

El autor del libro declara a su vez que no fué éste planeado en su actual conjunto ni como tal redactado. De las tres partes de que consta, la primera es un estudio premiado en concurso de homenaje al señor D'Ors, y se basaba en lecturas de sus escritos; la segunda recoge las ideas del curso de Filosofía—de su filosofía—dado por el mismo Sr. D'Ors en la Escuela Social de Madrid; la tercera es fruto de conversaciones entre maestro y discípulo.

"Estas tres partes—comenta éste—, que pudieran titularse respectivamente *Lectura de Eugenio d'Ors, Enseñanza de Eugenio d'Ors* y *Diálogo* con él, se corresponden bastante bien con los tres únicos libros que, según insistente expresión, ha escrito en el curso de su vida: Glosario, Sistema y Heliomaquia" (pág. 8). El primero es el libro de la variedad, y busca la verdad en las cosas vividas; el segundo es el de la unidad, que es el sistema filosófico, la Doctrina de la Inteligencia; el tercero, el de la

---

[7] El P. Pedro Bermudo, después de desempeñar el cargo de Prepósito de la Casa Profesa de Madrid, pasó a Roma como Procurador de la Asistencia de España; más tarde volvió a Madrid como Procurador de las Indias Occidentales. Cfr. URIARTE LECINA, *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España*, parte 1.ª, tomo I (Madrid, 1925), pp. 468 y ss.

(*) JOSÉ LUIS ARANGUREN: *La Filosofía de Eugenio D'Ors*. Ediciones y Publicaciones Españolas, S. A. (Madrid, Alcalá, 20), 1945.

acción "escrito con sangre", que es la lucha por la cultura, la Heliomaquia (pág. 31).

Tales son las líneas generales de la obra y sistema orsianos. Sistema perfecto (se nos advierte), no obstante la contraria apariencia. Porque, como el mismo D'Ors lo ha expuesto plásticamente, "cada una de las glosas es como la vértebra que permitió a Cuvier restituir el esqueleto entero de un animal prehistórico" (pág. 144). Aquí ha hecho de Cuvier el expositor, poniendo en el ajuste de las piezas tan buena voluntad como ingenio. Véase el siguiente brevísimo resumen:

El sistema filosófico orsiano consta de tres partes: Dialéctica, Poética y Patética, con dos aplicaciones: la Ciencia de la cultura y la Angelología.

La filosofía es para él, ante todo, dialéctica (115). El pensamiento es diálogo, en el que la posición del interlocutor cuenta tanto como la propia para el resultado (112). Este ha de ser una síntesis, nunca cerrada, antes abierta a nuevas posiciones ulteriores, y aun a posteriores contradicciones. Y el quicio sobre el que unas y otras juegan es "la ironía" (35. 105). Junto al diálogo y la ironía, como tercer instrumento lógico, y aun como pieza esencial sistemática, viene el pensamiento figurativo. La filosofía no es más que pensamiento figurativo, arte del dibujo, término medio entre las abstracciones matemáticas y la concreción histórica, como aquél lo es entre el guarismo y la pintura" (29).

Al par que dialéctica, debe ser la filosofía también pragmática, "usual" (107). Y debe serlo estética (69). Porque basta la finalidad, la utilidad, para canonizar una filosofía; la fuente de su profunda verdad se halla, más bien, en su belleza, en su razón artística (29).

El órgano de la filosofía es la inteligencia, el *nous* griego, medio de salvar el antagonismo entre la razón y la intuición. Como sinónimo del *nous* adóptase el término catalán *seny*, conceptuándolo como "órgano primario del conocimiento" (106). "Las normas que han de presidir la constitución de la ciencia filosófica no serán, pues, normas de razón, sino de inteligencia. ¿Qué se consigue con esto? Inscribir los hallazgos vitalistas en un neointelectualismo, harto diferente del arrumbado racionalismo antiguo. Esto es lo que Ors ha denominado reforma kepleriana de la filosofía" (131). Adviértase el paralelismo con la reforma copernicana de la filosofía, que se atribuía Kant.

En cuanto a la demostración, en filosofía ha de producirse, a diferencia de la prueba en las ciencias, "no por elementos de determinación lógica, sino por suscitación de fuerzas interiores decisivas", "por persuasión y adhesión vital" (117). Esta dialéctica trae, finalmente, la sustitución de "los viejos principios racionalistas" de razón suficiente y de contradicción, por los que aquí se apellidan "de función exigida y de participación", respectivamente (132).

Parte segunda y tercera de la filosofía orsiana son la Poética y la Patética. La Poética es el tratado de lo que es creación; la Patética, el de lo que es sólo pasión, pasividad. "Versión del hombre al mundo, y reversión del mundo sobre el hombre: es decir, imposición de la libertad o inercia de la fatalidad" (120). El Sr. D'Ors sustituye la conocida fórmula cartesiana por esta otra: "Algo se opone a mí, me oprime, me resiste: luego hay ese algo y yo". Tales son los dos grandes personajes de la vida, y también del diálogo filosófico. Y los modos de verterse el hombre en el mundo para dominarlo—o sea la Poética—son el conocimiento, el trabajo y el juego (120).

Hasta el pragmatismo, toda la filosofía lo era del *homo sapiens*, y éste se definía "animal racional". El pragmatismo descubre otra determinación esencial: el hombre es *faber*, trabajador. Eugenio d'Ors (partiendo de las ideas estéticas de Schiller), descubre al "hombre que juega", y valiéndose de un término usado por Huizinga, completa la serie con una tercera determinación: *homo ludens*. Así, su filosofía pretende ser, y como tal ha sido titulada, "filosofía del hombre que trabaja y juega", y ello no como dos actos y actitudes alternantes, sino como dos caras simultáneas de los mismos.

Puede señalarse en la Poética orsiana una parte teórica, que es la doctrina de la

personalidad y del destino o vocación humana, y otra teórico-aplicada, que es la ciencia de la Cultura.

En la ya antigua monografía "Religio est liberta", cuyo fondo lo constituye el problema de la relación entre religión y ciencia, establece la conclusión de que la esencia de la persona consiste en la libertad. "La libertad es, en la vida espiritual, el sustantivo primario, del cual los hechos sentimentales, como los intelectuales, como los voluntarios, son únicamente adjetivaciones simbólicas".

Más adelante, en contrarréplica al predominio adquirido en la moderna psicología por la subconciencia, hízose D'Ors adalid de la "sobreconciencia". Y con ello dió forma a su "nueva antropología", formulada en la "Introducción a la vida angélica". Según ella, "el hombre se compone de cuerpo, alma y otros elementos más, que no debemos llamar espíritu, como los antiguos, sino más bien con un término que nos difiera éste en su forma existencial, concreta y personal: ángel" (58).

El mismo D'Ors refiere en su Angelología que un Padre dominico le preguntaba un día: "¿Cómo veis la unión del ángel y el alma humana durante la existencia terrestre del hombre?" Y él respondió: "Veo esta unión realizada en términos análogos a la de la unión, durante la misma vida terrestre, del alma y del cuerpo. El hombre, como individuo, se compone de alma y cuerpo; el hombre, como persona, se compone de alma, cuerpo y ángel". (Nada sabemos de lo que pensó el Padre dominico.) El fiel intérprete actual precisa que "la hipóstasis del ángel en el hombre es auténtica unión ontológica, aunque sólo funcional, respetada la dualidad de las respectivas sustancias" (105). Afirmó D'Ors en el antiguo escrito citado que el yo era la libertad; dijo luego que el yo era vocación; últimamente, concluye que libertad y vocación hipostasiadas, entendidas como sustancias; en una palabra, que el yo es "el ángel" (60).

Queda dicho que la Poética abarca, junto a aquellos aspectos psicológicos, que significan creación y esfuerzo, todo el campo comprendido en la ciencia de la cultura. La cultura es la colonización de la naturaleza, espiritualización de ella. La oposición *natura-cultura*, o *natura-ratio*, es la oposición de lo original, de lo que se produce por sí mismo, lo inconsciente espontáneo y natural, frente a lo tradicional, lo hecho, lo consciente reflexivo y artístico (51). La razón corta con su medida la corriente del tiempo sujetándolo a su ritmo, y le impone *constantes* históricas (concepción cíclica del universo) (39). Tales constantes—llamadas por D'Ors *eones*—se manifiestan siempre estructuradas en un repertorio de dominantes formales, en lo que se llama un estilo, elemento intermedio entre el espíritu y la historia, modo de inserción de ésta en aquél (81). Por tanto, la interpretación de cada suceso consiste en descubrir el sentido sobretemporal de que está empapado. Tal es el conocido método de las glosas orsianas: elevación de la anécdota a categoría.

A la Patética le compete estudiar todo lo que está antes de la razón, lo que en el cosmos, físico o psíquico, decurre sin su mando. Pero D'Ors ve también dentro del cosmos una razón, en cuanto sustituye el concepto de ley natural por el de ritmo, como, parejamente, sustituye el concepto de ley histórica por el de constante histórica. Filósofo de las formas, ha intentado fijar, al par que una morfología de la cultura, una morfología de la naturaleza. Y ha apuntado a la posible coincidencia entre una y otra, pues los "esquemas" formales valen lo mismo para los productos de la naturaleza que para los del espíritu, y a los ritmos naturales corresponden los ritmos o estilos culturales (189). De aquí la "nueva cosmología" orsiana.

El expositor da cuenta de los varios estudios que el Sr. D'Ors ha dedicado a la discusión del pensar científico (adviértase que la ciencia es el saber patético). Por medio de la doctrina de la inteligencia o "razón concreta", viene a resolver la antítesis razón-vida. Con la concepción cíclica va a una síntesis de las concepciones mecánicas y entrópicas. Como adversario del infinitismo y temporalismo, campeón de la discontinuidad, del pensamiento geométrico y de la figura, aprovecha la teoría de la relatividad y su noción de espacio-tiempo para imponer un límite teórico a la divisibilidad del espacio geométrico, que se había supuesto infinita (182). Y valiéndose de una argumentación de Minkowski entabla la refutación de las célebres aporías de Zenón de Elea. Según ella, Aquiles alcanzará a la tortuga, y la saeta llegará al blanco en el punto en que la distancia inicial se haya reducido a un punto ya indivisible, según la noción (183).

La última parte del libro está consagrada a describir las actividades del señor

D'Ors en pro de la cultura, lo que él ha llamado Heliomaquia, tarea presidida siempre por los signos del pensar arriba expuestos, proseguida con infatigable empeño, y abundante en meritorios rendimientos.

De su pensamiento filosófico hemos querido hacer el anterior resumen a fin de que los lectores se hagan una idea de cómo es o, al menos, de cómo ve su filosofía el Sr. D'Ors; y digo él, pues ha rubricado y, en cierto modo, dictado la exposición.

¿Qué diremos, en primer lugar, sobre el presente libro en que ella se nos ofrece? El haber trazado una visión de conjunto de la obra orsiana es un mérito muy apreciable, y, desde luego, el principal de este libro. De una obra poligráfica y fragmentaria había que entresacar las piezas o *teselas* más significativas entre el riesgo, no del todo superado, de la sugestión de los esmaltes y de la acumulación en taracea; mas, en definitiva, sobre el fondo brillante y cambiado del mosaico, han quedado fijadas las líneas generales de la ideología expuesta.

Es un informe (lo indicamos ya) docto, devoto y panegírico, sin que la crítica venga a interrumpir aquel preciso designio. ¿Ventajas de ello? ¿Desventajas? Ventajas para la finalidad y la fluencia de la exposición. Desventajas para la valoración y, en consecuencia, para el juicio definitivo de aquellos lectores que, no estando en disposición de lograrlo por sus propios medios, desean y han menester se les depare, si no el juicio ya hecho, al menos suficientes bases críticas sobre qué elaborarlo.

Cítase en el libro un agudo dicho del Sr. D'Ors: "El primer deber del paisajista es no formar parte del paisaje." O sea, que la condición de todo conocimiento es la de situarse a la distancia justa del objeto. Doble condición: la de sobretemporalidad, distancia temporal, y la de perspectiva, distancia espacial (págs. 38-40). ¡Qué buen criterio para haber logrado aquí una obra perfecta! Más distancia y perspectiva: salir fuera del "orsismo" para mejor penetrar dentro; ver la obra con ojos distintos de los orsianos para apreciarla más exactamente.

Es presentado aquí el Sr. D'Ors como renovador de la filosofía y constructor de ella sobre nuevas bases, con nuevos puntos de partida y estructura nueva. Tanto lo es, que a él se le debe una dialéctica nueva, "novissimum organum", nuevo método emparentado con Sócrates y Hegel (página 31); una nueva teoría del conocimiento (pág. 57); un nuevo intelectualismo (pág. 33); una nueva antropología (pág. 57); una nueva ciencia de la cultura (págs. 80-167); una nueva especie de ciencia mística (página 97).

Gran número de autores de los más relevantes en el campo filosófico son traídos a cita, para asentar concomitancias o discrepancias con el pensamiento en reseña, de cuyo cotejo nunca deja de salir éste bien favorecido. Del tono dominante dan idea frases como las siguientes: "Filosofía como dialéctica, en Platón, Hegel y d'Ors" (págs. 115-145). "Místicos antimundanos, San Agustín, San Juan de la Cruz, Heidegger; frente a ellos, curiosos del mundo, Leonardo de Vinci, Goethe y Eugenio d'Ors" (pág. 14). Con singular empeño se alude a la índole mística del Sr. D'Ors; pero, místico con "ironía", se precisa. ¿Tendríala el relator al hacer la ca-

lificación? Por nuestra parte nos echamos a temer que tan singulares alineamientos y apreciaciones dejen un tanto perplejos a los lectores que aun desconocieran, y quizá también a quienes conocieran, la obra filosófica reseñada.

No que desdeñemos los cotejos, antes al contrario; siempre son necesarios, y en el presente caso, la buena erudición y fácil conceptuación con que se hacen, favorecen el interés y la amenidad del informe. Y puestos a ello, tal vez lo reclamasen con mejor razón otros autores y teorías, emparentados más de cerca con las que se dicen típicas aportaciones orsianas.

Permítasenos algún ejemplo. Notable es ante todo el silencio sobre Maurice Blondel, a quien, si mal no hemos leído, sólo se hace una alusión muy incidental. Y con todo, la problemática orsiana sobre las dualidades "contemplación-acción", "racional-irracional", con los términos y fórmulas en que se plantea, y la solución por la "inteligencia concreta" o "visión"; lo mismo que el planteamiento del problema de la personalidad, podrían ver en la obra blondeliana un inmediato antepasado.

Al tratar de la contraposición entre la ciencia de la naturaleza y la de la cultura, parece ineludible el recuerdo de las obras de Rickert *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, y *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (versión española). De experiencia temporal, más rítmica y espacial que cronológica, habló ya Schelling en su *Einleitung in die Philosophie der Mythologie;* y suyo es también un modo de ver la naturaleza afín al expresado en *La bien plantada:* la naturaleza como ceniza, residuo o escombro del espíritu o de la idea. De la venerable antigüedad de la concepción cíclica del universo nada hay que decir. El Estado o Imperio como misión, como "remedium contra infirmitatem peccati", es una idea gibelina. Y la *Filosofía de la Cruz* orsiana, con sus aplicaciones cosmológicas, rememora mucho *Le symbolisme de la Croix* de R. Guénon.

¿Será por ventura "descubrimiento orsiano" el de lo sobreconciente? ¿Será "hallazgo estrictamente inédito" el del Angel como componente de la personalidad humana? (págs. 58-59); prescindiendo de su a propósito.

Como respuesta, basta apuntar que acerca de la "sobreconciencia" y sus grados publicaba en 1921 un fino análisis el Profesor bonense Sigfried Behn, en su estudio *Von methodischer Selbsbeobachtung in der Religionspsychologie* (Archiv für Religionspsychologie); y que O. Selz la estudió asimismo en su obra *Analyse der Production*.

A su vez, el δαίμων (llámesele genio, espíritu o ángel), como poseedor de una "psique" y regente de un destino humano, fué en tiempos ya viejos una concepción no sé si sorprendentemente vulgar. Entre los griegos, fuera de los casos de referida posesión concreta, como el de Sócrates, hay citas a elección, en el Poema áureo pitagórico, en Píndaro, en Heráclito, y en Demócrito la siguiente: ψυχὴ δ' οἰκητήριον δαίμονος. La tradición india habla del *karana*, genio, demonio o ángel, que, como causalidad activa, junto con el cuerpo, produce el *karya*, el yo existente. Y el judío toledano Abraham ben Ezra decía en el siglo XII que "la razón es un ángel entre

el hombre y Dios", según puede leerse en libro tan a la mano como el de Barres, *Greco ou le secret de Tolede*.

Finalmente, no obstante tratarse de una obra más moderna, la semejanza de problemática y temática daría pie para un sugestivo parangón con el espléndido tratado de Peter Wust *Die Dialektik des Geistes;* en cuyos tres libros se estudian, respectivamente, la oposición de naturaleza y espíritu, la esencia de la personalidad partiendo de una concepción dinámica del ser y la persona, y la metafísica de la historia, con las formas de vida y cultura manifestadas en su curso.

Mas, si todo esto estaría a elección, lo que en todo caso se echa de menos, como queda indicado, en el libro que nos ocupa, es una crítica clarificadora de valores. Vetas de rico metal contiene el pensamiento en él expuesto; mas habrían de someterse a laboreo y fundición. No es por tanto ésta la obra definitiva sobre Eugenio d'Ors; sí una buena base para quien la emprendiere. Así queda la puerta abierta para ella, y es deseable se lleve a cabo, fijando lo que en su producción hay de bien logrado y perenne.

Y ahora, dicho lo dicho sobre la presentación, cabrá añadir unas palabras sobre la obra y autor presentados.

Las disertaciones tan variadas del Sr. D'Ors sobre asuntos múltiples de ciencia y filosofía, arte y cultura, le han situado en línea preferente dentro del patriciado intelectual de España. Ha contribuído en especial a la ciencia de las artes y de la cultura con principios, puntos de vista y críticas, de los que no podrá desentenderse el cultivador de las mismas. Cuéntese entre ellos lo que ha escrito sobre las morfologías de la naturaleza y la cultura, sobre la visión anatómica de la historia por sistemas, sobre las constantes históricas y los estilos correlativos, sobre la artesanía con vistas a la obra-bien-hecha, sobre la política como pedagogía y misión, etc.

Mirando a lo más estrictamente filosófico, cuentan también sus análisis dialécticos, su crítica de sistemas y actitudes filosóficos, sus descripciones de estilos de pensar, su aspiración a resolver algunas de tantas antítesis como escinden los campos del pensamiento.

Es un hábil paisajista de ideas; posee una capacidad insólita para descubrir aspectos y formas; para estampar figuras, para formular denominaciones; y abunda su pluma en "agudeza y arte de ingenio". Y pese a sus forcejeos con la expresión idiomática, de los que ésta sale no raras veces un poco maltrecha, quedan en sus escritos bellas páginas literarias, de noble artesanía.

Mas al entrar en el fondo de "su" filosofía, nos invaden fuertes reservas. El estilo de pensar dialéctico, como el figurativo, valen, y mucho, como formas metódicas; pero son espadas de dos filos, más disolventes que constructivas, si, en vez de servir de instrumentos para fines formales, se tornan en actitudes cardinales y pasan a constituir el armazón de un sistema. Y no es prueba de que tal sea el bueno, sino el mal camino, el venir a afirmar (aun tras finos análisis del lenguaje al modo klagesiano), que

"las ideas son las mismas palabras", y que "la filosofía se compone de palabras"; o bien, que "en el principio era la apariencia", y ella es al fin la esencia. En todo lo cual se trasluce demasiada sugestión de palabras y seducción de apariencias.

Por otro lado, no sabemos por qué, sin perturbar los términos, ha de considerarse al "concepto" como privativo de las ciencias en contraposición a la filosofía, desposeyendo a ésta de ese su nativo patrimonio. Más aún, ¿cómo este filósofo intelectualista, amoroso del *nous* puede opinar que la demostración en filosofía no ha de producirse por elementos de determinación lógica, sino "por suscitación simpática de fuerzas interiores decisivas", y en suma, "por persuasión y adhesión vital"? Corre, sin duda, por tales expresiones cierta herencia psicologista de la escuela escocesa-barcelonesa (Lloréns, Balmes); mas, fuera de su inconsistencia crítica, tampoco parece avenirse bien con lo profesado en otros pasajes por el mismo filósofo.

Una más exacta noticia de la filosofía aristotélico-escolástica hubiérales sido muy provechosa, lo mismo a la obra del Sr. D'Ors que a la de su expositor. Las alusiones a ella dejan fácilmente entrever el desconocimiento. De no ser así, no se apellidarían viejos principios *racionalistas* a los de razón suficiente y de contradicción; ni menos se achacaría a aquella filosofía una división tricotómica de la psique (pág. 57). En este pasaje confúndese el alma como ser y sustancia con sus funciones y actividades. Mas lo subconciente y lo sobreconciente no son formas de ser, sino de actuar. Y la filosofía escolástica, al enumerar un alma vegetativa, una sensitiva y una intelectiva, no entiende tres almas sustantivas, sino tres formas de actividad de la misma única alma humana. Esta es en sí espíritu, con sus privativas funciones como tal; mas, en virtud de su potencialidad ingénita, al *informar* el cuerpo y constituir con él una sustancia total, ejercita también, sobre la llamada potencia pasiva de la materia organizada, las otras dos actividades de vegetación y sensación. Teoría escolástica tan conocida, o al menos tan fácil e inequívocamente cognoscible.

Ética sin *ethos*, profésase la orsiana, heredera del helenismo. Como principio de la cual se asienta que "el mal es, en fin de cuentas, oscurecimiento de la inteligencia, recaída del *status rationis* en el *status naturae*". Muy ¿qué diremos? es todo ello. Primado del *logos* sobre el *ethos*, pase; pero eliminar el ethos en absoluto, una ética sin ethos, se asemeja a una razón sin racionalidad.

Intervienen también muy a menudo en la filosofía orsiana elementos religiosos y de teología cristiana; y duélenos no poder decir que con acierto. Hecho más extraño en un escritor a quien no faltó el talento y la distinción para afirmar siempre el pensamiento y los valores católico-religiosos, profesándose atenido a sus normas. Porque aquí no se trata de materias en las que la razón humana puede andar a campo traviesa, antes bien tiene hitos y senderos, prefijados por revelación divina y por magisterio de que la misma es garante, de los cuales nadie se aparta sin extravío.

Desde luego es de notar que el catolicismo suele aparecer preferentemente en su obra como fenómeno cultural, como "estilo", y no como lo que ante todo y sobre todo es: contenido y sistema de verdades, y forma de vida religioso-moral. Aun como filosofía, muestra la orsiana más de la cuenta una faz formalista, muy proclive al esteticismo. Pero, si una discreta aplicación del schillerismo y del goethismo puede dar interés y gracia a una filosofía, por el contrario, en religión los riesgos de tal actitud son graves. En ella no vale el juego. No hay filósofo o psicólogo de la religión, nada digamos del teólogo, que no reconozca que la religión, en este sentido, constituye el polo opuesto de la estética, cuanto más del esteticismo.

Finos esclarecimientos contiene la monografía *Religio est libertas*, mostrando la ineptitud de ciertas teorías o métodos para explicar la esencia de lo religioso. Mas la desilusión del lector es mucha al ver que el intento constructivo no da otra conclusión que esta que sigue, mantenida en escritos posteriores: "La religión es el hecho mismo de la libertad incognoscible"; o bien, "El hecho mismo de la religión se *identifica* con el de la irreductible libertad". (Hemos subrayado nosotros para llamar la atención sobre los puntos del yerro.)

Y, parecidos lapsos se producen cuando diserta sobre "el pecado físico", o la "soteriología"; y más grave aún cuando aplica a Jesucristo el apelativo de "eon". No es difícil ver en ese concepto del pecado físico algo del sarampión de la filosofía existencialista; y en todo ello reminiscencias gnósticas. Lo extraño es cómo a la erudición del Sr. D'Ors pudo escapársele la significación que en la historia de la teología tiene el término "eon" referido a Cristo, Dios y Hombre en unidad y unicidad de persona; y cómo la Iglesia hubo de purificar pensamiento e idioma cristianos de tales términos, inconciliables con la ortodoxia.

Cierre este "escrutinio" una referencia a la Angeolología o Antropología angelológica: concepción orsiana que se hizo casi popular, y suscitó en unos escándalo, en otros también regocijo, al divulgarse en las famosas "glosas que se escribían los martes". Muy encariñado debe de estar el autor con ella, cuando, a pesar de todo, además de mantenerla, la ostenta como pieza esencial de su ideología. Ahora bien, si hablara en metáfora, como otros en forma parecida la han empleado, valdría como una ilustración bonita y vívida del misterioso complejo de la esencia humana. Si todavía quedase en un ámbito puramente filosófico, sólo cabría sorprenderse aquí también de que una filosofía "intelectualista" "ilustrada", "heliómaca", se comprometiese en una figuración semitotémica (valga el término) de la humana personalidad. Mas, por una parte, el sentido real ha sido abiertamente declarado, y por otra, ha habido un inequívoco empeño en acentuar su conexión y significado teológicos, no obstante ser patente, a una mediana instrucción, su incompatibilidad con la misma teología. Por todo lo cual, el juicio que merece tampoco puede ser equívoco.

Poco ha ganado la obra total del Sr. D'Ors con estas complicaciones teológicas. El daño ha alcanzado, no menos que al contenido, al valor

"usual" de la misma, suscitando recelos, sustrayendo lectores, y frustrando así el beneficio de los restantes valores. En su artículo, "Tres horas —las para sí—en el Museo del Prado", escribía: "Lo primero es salir de la confusión." Parece paradójico requerir lo mismo de quien profesa tal forma de pensar. Mas la lealtad crítica lo exige en este punto.

De las observaciones aquí hechas se infiere que la obra del Sr. D'Ors, exceptuando los aspectos valederos arriba señalados, y tomada como estricta filosofía, será muy bien aperitivo estimulante, más no plato sanamente nutritivo. Achaque de lecturas y escritores de nuestros días es el dar valor primario a especias y condimentos; de donde resultan más los sabores que los saberes. Y conste nuestra convicción de que un buen "banquete" filosófico son aquellos inexcusables; y no menos lamentable achaque es su falta en otras plumas de más sana sustancia. Más de una vez hemos mirado ilusionadamente a la bella perspectiva resultante de que hombres como el Sr. D'Ors alternasen en un diálogo comprensivo y constructivo con el total de la filosofía perenne (véase que ni siquiera decimos escolástica), vitalizándola y salándola con su ingenio, erudición y estilo.

Terminaremos confesando francamente que no podemos compartir el optimismo del expositor de "La filosofía de Eugenio d'Ors", que torna en absoluto el epígrafe condicional dado por el mismo autor a uno de sus volúmenes: "Cuando yo esté tranquilo..." Nos dolería por él y por la obra-bien-hecha el que, al menos en Filosofía y Teología, estuviese ya tranquilo.

MAURICIO DE IRIARTE, S. I.

Universidad Eclesiástica. Salamanca.

GAOS EN MASCARONES, LA CRISIS DEL HISTORICISMO Y OTROS ENSAYOS

Gaos no es un desconocido para el público español; basta abrir algunos libros de *Revista de Occidente* y nos encontraremos pronto bajo el título de *traductor* con el nombre de este discípulo ferviente de Ortega y Gasset, que los triste azares de la guerra llevó años hace a las playas mejicanas.

Este desagradable percance no alteró mucho, a lo que parece, su labor filosófica; desde el Centro Universitario de Mascarones continuó difundiendo las perspectivas de su trayectoria vital.

Y esta trayectoria vital es precisamente la que magistralmente Sánchez Villaseñor, filosófo mejicano, nos presenta con un interés sumo [1].

---

[1] SÁNCHEZ VILLASEÑOR, JOSÈ: *Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos.* Editorial Jus. México, 1945. Esta interesante obra contiene tres ensayos: el segundo de ellos, titulado "*¿Es idealista Ortega y Gasset?*", contiene una reafirmación de las ideas que Sánchez Villaseñor ya había expuesto en otra ocasión sobre este tema;

No solo porque Gaos, a fuer de legítimo vitalista orteguiano identifica su vida con su filosofía; el interés de conocer su trayectoria vital proviene además de otros dos motivos por los cuales Gaos supera inmensamente a su maestro Ortega.

El primer motivo de este interés estriba en que Ortega es muy reservado: pasará o no pasará por dentro la amarga tragedia del que ha perdido la convicción sobre el sentido de su vida, pero por fuera no rezuma estas intimidades; en cambio, Gaos no: "sobre su maestro Ortega, posee Gaos una preciosa cualidad, la franqueza. Su pensamiento no constituye un secreto para nadie. Desde la cátedra, con desenfado, proclama, que su filosofía es una confesión personal. En cursos y conferencias no hace sino hablar fundamentalmente de sí mismo" [2].

Y por cierto que sus confesiones son aterradoras; uno se resistiría a transcribirlas si no las hubiese proclamado antes con insistencia su mismo autor desde sitios públicos, cuando se pone a hacer filosofía de su filosofía.

"El filósofo es a sus ojos el ente soberbio por excelencia. Cuya ambición es estar por encima de todo, en virtud de la conciencia de superioridad en lo más intrínseco e individual. Aun cuando esta actuación entrañe el mal mismo" [3]. ¡Por Dios, no será tanto!—dice aquí el piadoso lector tapándose ojos y oídos. Pero Gaos no rectifica: "El filósofo es el ente luciferino y satánico que se obstina en su maldad" [4]. Y aún más: filosofar no sólo consiste en atribuirse "honores divinos"; consiste "en vivir la infame mentira de la deificación de la propia nada. De esta suerte la fenomenología de la soberbia patentiza el fin subjetivo del afán de saber pricipal y absoluto, ser como Dios. Superar a Dios" [5].

Dejemos, dejemos a un lado estas horripilantes ideas; las vertería Gaos en algunos momentos de pesimismo, y vamos a intentar el esfuerzo de creer que no son los filósofos modernos tan horribles como nos los pinta su "fenomenología de la soberbia". Busquemos otros aspectos más apacibles en las obras de Gaos.

Hay otro motivo de mayor interés que nos ofrecerá material para estudiar a Gaos; y desde luego nos sirve a maravilla para conocer el sentido íntimo de las palabras de su maestro Ortega, a través de las interpretaciones del discípulo; porque Gaos desarrolla y lleva hasta sus consecuencias extremas, según parece, las directrices orteguianas.

Desde luego a sus ojos de perspectivista, la filosofía es puramente relativa; en este sentido de que no es una ciencia abstracta que valga *de iure* para todos; como rigurosa "empresa personal" nace y muere

el tercer ensayo titulado *Sistemática contra problemática*, de menor extensión aún que el segundo, se refiere a la metafísica inductiva de Lotze, Fechner, Wundt; pero el ensayo de mayores proporciones y quizá el más original por su contenido, es el primero, dedicado a Gaos. De él únicamente nos ocuparemos ahora.

[2] O. c., *La Crisis del Historicismo*, I, p. 19.

[3] O. c., ibid., II, p. 28.

[4] Ibid, p. 28. Véase la obra de Gaos, *Dos ideas de la filosofía*, Casa de España en México p. 40.

[5] Sánchez Villaseñor, ibid, p. 28.

"con el individuo" [6]. Reconoce, desde luego, que si no hay de derecho ninguna verdad universal, tampoco lo será su concepción filosófica de que no hay verdad universal, y, que por tanto, no tiene el menor derecho para pretender que los demás adopten su sistema, o mejor aún, esta su filosofía de la filosofía: este concepto, dice, no puede ser más que "mío": "Ni más que como mío lo propongo" [7].

Pero ¿cómo llegó a este extremo de escepticismo?

Muy sencillo: recorriendo su trayectoria vital. Al principio se entregó en cuerpo y alma a Husserl; creyó que en él encontraría la verdad, al oír sus terribles críticas contra el psicologismo positivístico, y sus reiteradas afirmaciones de construir una filosofía libre de "presupuestos".

Pero luego empezó a criticar a Husserl; y su sistema se desplomó ante sus ojos: toda la fenomenología estaba basada en el presupuesto de que el "yo", su vida y sus fenómenos psíquicos, pueden ser considerados como cualquier otro "objeto" que está sujeto al tiempo; pero sobreviene Bergson y le dice que no, que el "yo" *es* tiempo vital (durée): éste es el dato primero, el único absoluto, como cree Heidegger. El *Dasein*, en cierto modo, crea su tiempo, en el que se desarrolla él mismo.

Ya Scheler había abierto brecha en la fenomenología de Husserl, colocando junto a las intencionalidades lógicas las intencionalidades emotivas, que constituyen el mundo del valor. Ahora Heidegger va más lejos: el ser humano, todo él, es una intencionalidad subsistente; la intencionalidad se desborda, llega hasta lo irracional y alógico, y se hace cierta trascendencia del *Dasein*.

Es decir, el dato primero y absoluto que no puede encontrarse con los prejuicios positivísticos del psicologismo, tampoco lo capta Husserl, que aun luchando contra el positivismo queda, al fin, profundamente positivista. El dato primitivo del ser se capta en el único absoluto, a saber, la propia relatividad inmanente; no hay más necesario que este contigente que experimentamos; la esencia de su ser está precisamente en su existencia concreta, contingente, irracional, injustificada racionalmente; todo lo que sale de sus horizontes temporales en que se desarrolla (o sea lo que se refiere a saber su origen y su fin) no es percibido en su inmediatez, y por tanto no tiene sentido hablar de ello: no puede sometérsele a descripciones fenomenológicas.

Ya tenemos a Gaos existencialista. Pero ¿se detiene aquí este sediento caminante como si hubiera encontrado la vena refrigerante de la verdad? No. Ahora la emprende contra Heidegger.

El sistema de Heidegger entraña, según él, la negación de las "verdades eternas"; pero tampoco admite el total relativismo de los psicologistas; la verdad se "des-cubre" por el juicio. Estaba ya en la vida, alógicamente, "cubierta"; y al hallarla quitamos ese velo y poseemos la "aletheia", la verdad. La verdad es, pues, histórica, vital: es en cierto sentido absoluta (porque cada cual sólo puede descubrir *su* vida); pero

[6] Ibid, III, p. 33.
[7] Ibid, p. 33. Gaos en *Revista de Filosofía y Letras*, núm. 19, p. 145.

la "ipseidad" es inefable, incomunicable, y, por tanto, distinta en cada uno de nosotros, luego... luego ¿qué? Gaos es más lógico y radical que sus maestros; pero retrocede un momento espantado; luego ¿habrá que decir que hay una infinidad de absolutos, es decir, una radical relatividad en lo único que podía salvarles del relativismo? ¿Habrá que decir que la esencia heideggeriana *del* Dasein no es tal, sino sólo la esencia de *su* Dasein, incomunicable y único, el único que él ha examinado fenomenológicamente? Heidegger parece contradecirse desde sus mismos cimientos. Si todo es fundamentalmente irracional, ¿con qué derecho busca una explicación (un "por qué" racional, al fin y al cabo; esto da la filosofía) sobre su irracionalidad?

Gaos, por fin, concluye sin timidez: "Un existencialismo riguroso al atenerse a la facticidad pura, ¿habría de ser no pensante y, por ende, silente, irracional hasta la mudez? El filósofo existencialista, si fuera consecuente consigo mismo, debería condenarse a perpetuo silencio [8].

No hay otra solución, dice Gaos: "La mera existencia excluye toda esencia y razón, no puede filosofar. Puras esencias excluyen toda existencia, no dejan existencia que filosofe. El existencialista podrá ser hombre, pero no puede ser filósofo. El esencialista podrá ser filósofo, pero no puede ser hombre" [9].

Sólo podría subsistir aun después de este naufragio universal el puro historicismo; ésta sería la última palabra de la Filosofía. Pero el historicismo, ¿resiste los embates de la crítica? ¡También se hunde! Un mero historicismo está condenado a desaparecer; si no podemos filosofar, ¿qué se hará cuando se hayan historiado todas las historias filosóficas? ¿Historiaremos esta historia de las historias?... "El historicismo es un síntoma de la senilidad decadente de la época" [10]. Esta es la última palabra de Gaos: la filosofía (lo que él entiende por "la filosofía", es decir, la filosofía de espíritu postkantiano) está irremisiblemente condenada a desaparecer; sólo quedará cada existencia, como mero hecho histórico (temporal y transitorio), identificada con cada filosofía que será cada hombre individual, pero sin derecho a decir nada, como los escépticos antiguos de Grecia.

En conclusión: "Más sincero que Ortega y Gasset, pero también muy inferior a él como literato y como artista, Gaos habla con ruda franqueza. La filosofía, identificada, en su opinión, con la soberbia, es el gesto del hombre desesperado que intenta afirmarse a sí mismo ("ser en sí y por sí"), es despecho de su miseria y de su nada. Es afán de divinización personal. El soberbio filósofo es necesariamente apóstata y ateo" [11]. Pero al llegar aquí se encuentra con una "dolorosa experiencia. Ha comprobado con angustia que no puede alcanzar lo absoluto ni ser

---

[8] SÁNCHEZ VILLASEÑOR, o. c., *Hacia nuevas rutas*, II, p. 123. GAOS, en *Revista Luminar*, núm. 2, 1943, p. 178.

[9] GAOS, o. c., p. 179. Citado por S. VILLASEÑOR, ibíd., p. 123.

[10] SÁNCHEZ VILLASEÑOR, o. c., III, p. 127.

[11] O. c., *Notas críticas*, I, p. 136.

Dios" [12]. Y entonces surge la desesperación: "O la desesperación ante la inutilidad de evadirse de la realidad en alas del mito y la ilusión, o el hastío que emerge de los bajos fondos del ser, sube a los labios y causa esa náusea infinita, ese asco sin nombre que asalta al que ve en el universo y en la vida un absurdo monstruoso y contradictorio" [13].

Sólo quedan, en definitiva, tres soluciones ante la vida: o la desesperación o renegar de toda filosofía para distraer su terrible agonía con actividades prácticas diversas de la atención a objetos menos trágicos, o bien... reconocer noblemente, como Balmes, que "antes que filósofos somos hombres", que es absurda la actitud inicial de casi todas las filosofías postkantianas, actitud que ha llevado inexorablemente a este resultado final, devorando a sus hijos, como Saturno: es la actitud típica del que empieza a filosofar con alharacas racionalistas, desarrollando, sin miramiento, por encima de toda prudencia, sólo *una* actividad humana: la razón. Y así llega, finalmente, a negar todo verdadero valor a su razón. La lógica verdaderamente humana (*El Criterio*, para filosofar) es muy compleja, tiene en cuenta muchos factores en la ardua conquista de la verdad: "Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. La esterilidad o la malicia les viene de nosotros, que las empleamos mal. Una buena lógica debiera comprender al hombre por entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. Cuidar de la una y no de la otra es, a veces, esterilizar la segunda y malograr la primera. El hombre es un mundo en pequeño; sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno" [14]. El racionalismo "no suspende en el tiempo oportuno" la soberbia de su razón; la eleva, altanera, hasta Dios y construye megalománicos sistemas a lo Hegel; y luego se hunde, pronto o tarde, en el abismo como los titanes de la Atlántida, de que nos habla Verdaguer, hacia la degración y negación de sí misma, a un nivel infrahumano de escepticismo y angustia trágica.

Balmes, nuestro gran genio, vió claro la tara esencial que infecta toda la filosofía postkantiana. La "revolución copernicana" falló absolutamente. Quería evitar la multiplicidad de los sistemas metafísicos, y ha llegado a que la historia individual de cada filósofo sea una filosofía: una pura multiplicidad de autodestrucción.

Hubo quienes tildaron a Balmes de incomprensivo y le despreciaron como si su filosofía fuese "vulgar", de "sentido común", entendido como carente de profundidad. Pero va saliendo profeta

¿Seguirán los filósofos modernos disgregándose en adelante, o se avecina la era en que dirigirán sus pasos por sendas que nunca debieran haber abandonado? Esta es la pregunta sugerida por la lectura de las obras de Gaos.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

[12] Ibid., p. 136.
[13] Ibid., II, *Filosofía de la desesperación*, p. 139-140.
[14] BALMES, *El Criterio*, cap. LX, *Conclusión y Resumen*.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

VILA CREUS: *Orientaciones Sociales*. Razón y Fe. Madrid, 1944.—367 páginas, 14 × 20.

Nos ofrece el autor una síntesis de la doctrina social de la Iglesia en lo referente a la llamada cuestión social, tomando por fundamento de su desarrollo las Encíclicas de los Sumos Pontífices, la doctrina de los Santos Padres y los autores católicos de más valía. Es obra que juzgamos—haciéndonos eco de las palabras del P. Azpiazu—como "admirablemente digerida y perfectamente sistematizada en todos sus puntos".

En ella, después de hacer algo de historia del problema social y de sus causas, se pasan a estudiar los principios teóricos de la solución del mismo (derecho de propiedad, justicia social, trabajo, amor cristiano), luego se abordan las cuestiones más prácticas sobre el propio tema (derecho al trabajo, seguros sociales, salario, participación en los beneficios de la empresa, beneficencia, etc.). La intervención del Estado, los deberes sociales y algo de la historia de la doctrina social completan el plan de la obra.

"Maravillosamente están tratados—repetiremos asintiendo plenamente al escritor antes citado—dos cuestiones que son fundamentales en el orden cristiano: la institución de la propiedad, que en su arranque, sobre todo, está ideada de una manera nueva, y la naturaleza de la justicia social, que quizá se asiente en forma definitiva en el cauce de las ideas del P. Vila."

Aunque el autor diga en su prólogo que no trata de presentarnos opiniones propias, sino recoger el espíritu social del cristianismo, sin embargo, no sólo en la presentación de las cuestiones, sino también en la declaración de las mismas muestra una penetración y unos puntos de vista que en realidad aportan datos nuevos a la ciencia social; sólo le falta el razonarlos con más amplitud y hacer constar el tinte personal y nuevo de sus explicaciones. Sea ejemplo de ello el ya mencionado enfoque de la propiedad y de la justicia social, la declaración de los elementos del bien común, la elevación del salario para que sea justo y compatible con las exigencias del reparto de la plusvalía, el

deber y el derecho del trabajo, para no mencionar sino los principales. Dada la concisión de la obra no es fácil descubrir las aportaciones originales que se exponen brevemente. No basta para ello una somera ojeada, sino que es menester una asimilación concienzuda y un conocimiento profundo de los problemas de la teoría y práctica sociológica.

La pretensión del autor es orientar a la juventud con la siembra de ideas para que, movidos por ellas, sepan las nuevas generaciones decidir sobre la ortodoxia religiosa el valor y oportunidad de los programas concretos y lanzarse luego, a sus debidos tiempos, a la acción para realizarlos. El nombre del libro es cifra clarísima de su contenido: *Orientaciones*. "Se atiene—como bien dice el P. Azpiazu—a su finalidad verdadera: la de querer asentar el cauce por donde han de correr las ideas eternas, que al concretarse en la vida, unas veces encajan en una forma histórica y otras en otra. Lo eterno es el mundo de las ideas fundamentales en las que ahonda el P. Vila. Es labor de eternidad la de este libro."

Con lo dicho aparece claramente la trascendencia de esta obra; quien la domine podrá juzgar del grado en que los sistemas mudables, que se patrocinan por las diversas naciones y por diversos grupos políticos, participan de las esencias del espíritu social cristiano; tendrá criterio para decidir de la momentánea problemática de los tiempos que vivimos; comprenderá que el cristianismo no puede ofrecernos un sistema práctico como exclusivo, sino que nos da el alma interna por la cual los sistemas aceptables deben estar vivificados. La profundidad y la precisión de los principios aquí expuestos le ilustrarán para que sepa a qué atenerse en los casos prácticos que se le ofrezcan en la vida.

Ante la pregunta que se hacen los católicos de hoy, angustiados por el desquiciamiento de la socieda universal, "¿qué debemos hacer?"; no le dará esta obra como solución el ideario de alguna facción política más o menos prometedora, sino la luz para enjuiciarlas cristianamente desde el punto de vista social—obrero—, uno de los más acuciantes actualmente, por no decir el que más, según la opinión de los mismos Papas—. y encontrará en ella los medios prácticos, que el sólo enunciado de los capítulos nos muestra como altamente eficaces para apaciguar el tempestuoso oleaje de la lucha de clases, a saber: cantidad justa de salario, difusión de la propiedad, participación en los beneficios, deber del trabajo y de la sobriedad, obligación de la limosna y de la beneficencia, amor cristiano, moderación de las ganancias, etc., etc. Bien podríamos decir aquí a nuestra sociedad moribunda la frase escriturar a "Haz esto y vivirás".

Para el mejoramiento de la obra convendría alguna mayor claridad en ciertos párrafos que declaran justicia social, referir también las citas de los Sumos Pontífices a la colección de Encíclicas de la Acción Católica, obra que está muy divulgada, precisar algunas citas de los autores aducidos en el texto y corregir algunas inexactitudes que se han deslizado, v. gr., alocución del 1.º de julio por 1,º de junio (n. 487).

Finalmente nos place insinuar como la mejor aprobación y comentario para un libro que nos quiere presentar la doctrina de la Iglesia en su integridad en lo que se refiere a un aspecto determinado, las siguientes frases que hemos

leído en otra obra del mismo autor (*Teoría del Conocimiento y Ontología*, Editorial Lumen) al hacer la presentación del libro que comentamos ahora; son frases de monseñor Montini, que ocupa, de hecho, actualmente la Secretaría de Estado de Su Santidad el Pontífice actual. "Esta publicación ha de ser de gran provecho para las almas, en particular de las sacerdotales y de todos los que se preocupan de estudiar y difundir las doctrinas sociales de la Iglesia. Su Santidad le felicita por estos trabajos otorgándole la Bendición Apostólica." Palabras que son el eco autorizado de estas obras de monseñor Cicognani, Nuncio del Sumo Pontífice en España, quien juzga el libro como "muy práctico y provechoso, claro y ordenado, y hasta ameno y atractivo por las muy escogidas citas y datos interesantes que en él aduce. No dudo que ha de tener mucha aceptación y ha de servir a maravilla para iniciar a los jóvenes estudiantes y aun a los seminaristas en el estudio de los problema sociales y del pensamiento y orientaciones de la Iglesia en tan importante materia."

¿Qué hacer?, se pregunta el católico angustiosamente preocupado ante el problema social-obrero. Este libro le da sistematizada la respuesta de la Iglesia.

JOAQUÍN G. GRANDA.

DE WAEHLENS, A.: *La filosofía de Martin Heidegger*. Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1945.—XXIV-384 págs.

Es de todo punto necesario para los que estudiamos la filosofía perenne conocer bien las continuas transformaciones que va sufriendo la filosofía postkantiana. Porque del cotejo fiel de sus conceptos con los nuestros por fuerza brota una mayor claridad y firmeza en la exposición de las grandes tesis. Si no hubiese existido Kant, ¿conoceríamos tan bien como ahora la tesis que afirma la necesidad imperiosa de la transcendencia del conocimiento? Si no hubiese existido el materialismo antifinalístico del siglo pasado, ¿conoceríamos tan bien como ahora que es absurdo oponerse al finalismo y a la existencia del espíritu?

Con todo, para tener éxito y no contentarse con aproximaciones superficiales, se requiere un trabajo de profunda investigación al abordar los problemas que plantea cualquier nueva filosofía. Y esto es penoso, porque nos fuerza a desencajar los marcos mentales ya conocidos y usados; pero este ejercicio de equilibrio mental que puede molestar a los rutinarios, precisamente es lo que nos hace ahondar en el conocimiento de la filosofía.

De Waehlens en su magnífica obra sobre Heidegger logra plenamente este ambicionado objetivo. Es pesada y abstrusa la lectura del mismo Heidegger; pero De Waehlens, con las típicas cualidades del genio latino (que tanto poseen los pensadores belgas) nos hace ver relaciones insospechadas, nos da constantemente resúmenes y síntesis luminosas sobre el trayecto recorrido, nos presenta a Heidegger con diafanidad, hasta tal punto que consigue que el lector se interese vivamente por conocer todo el pensamiento de Heidegger.

La crítica que al fin añade es mesurada, respetuosa, pero tan exacta (des-

pués de toda la paciente exposición de existencialismo) que cae del árbol como fruta madura. Es imposible intentar aquí dar algunos rasgos del relevante mérito de De Waehlens, porque son tantos, que sólo podrían enumerarse con un artículo aparte. Pero no puedo dejar de anotar una observación atinadísima, que a mí, personalmente, me ha interesado más como a profesor de Metafísica. Al explicar la tradicional tesis de que *"ens" et "verum" convertuntur*, suelo hacer notar a los alumnos que la posición opuesta es la de Kant: el ser en sí (noúmeno) no es inteligible; la apariencia es inteligible (fenómeno) pero no es el ser en sí. Pues bien, la continua evolución del kantismo precisamente ha sido motivada en gran parte por la necesidad en que se han encontrado los filósofos postkantianos de evitar la contradicción que supone el mismo concepto fundamental de todo el kantismo, la noción de noúmeno: "si *afirmo* que es ininteligible, ya conozco su ininteligibilidad; luego si por este portillo puedo alcanzarlo al afirmar que me es inteligible su ininteligibilidad, ya estoy en el conocimiento transcendente y, por tanto, en el realismo. Y si *no afirmo* el noúmeno, sino que sólo lo *presupongo* (presupuesto lógico), ¿con qué derecho me declaro antiidealista? ¿Con qué derecho no niego todo ser en sí para reducir toda la realidad al pensamiento actual?" Las críticas de Jacobi dieron en lo vivo del kantismo, provocando el idealismo postkantiano; pero éste tampoco logró evitar la constante contradicción que le produce la oposición inevitable pensamiento-objeto, porque sólo se aúnan los dos en el conocimiento trascenedente, con la unión del ser y de su *verdad* o inteligibilidad.

Pues bien, De Waehlens precisamente hace notar que una parecida contradicción intrínseca a la del kantismo se encuentra en Heidegger al establecer la distinción entre el *Seiendes* y el *Sein*: "Es, en verdad, contradictoria, pues toda delimitación del existente en bruto implica, por lo mismo, una cierta inteligibilidad de éste. Por otra parte, la oposición del *Seiendes* al *Sein* no tiene sentido sino en razón de su total ininteligibilidad. Esta contradicción no se puede esquivar, y de hecho siempre que nuestro autor habla del existente en bruto (Seiendes), no puede menos de tratarlo como inteligible" (pág. 323). Así pasa por ejemplo al tratar al *Dasein* como si su ser fuera la *Sorge;* y de nuevo al declarar "inefable" la *Jemeinigkeit* del *Dasein*: "Heidegger establece su tesis sobre la naturaleza de la individualidad (todo *Dassein* es *Jemeinigkeit* y *Selbst*) en el momento mismo que declara desprovista de sentido esta idea de naturaleza, siendo como es todo individuo fundamentalmente inefable" (página 317). Luego "el paso del *Seiendes* al *Sein*, subrepticiamente practicado por Heidegger, es siempre ilegítimo", y además esto muestra que "la posibilidad práctica de este tránsito, de derecho imposible, pone de manifiesto que la distinción *Seiendes-Sein* es artificial" (pág. 317).

Por esto aparece de nuevo esta clara contradicción al tratar Heidegger del *Dasein*, no como de *su Dasein*, sino como del *existente humano* en general: "Este equívoco, que confirma nuestro pesimismo acerca de la distinción *Seindes-Sein*, ha sido ya subrayado repetidas veces [Sternberger, Lehman, Misch]. Volviendo a la carga Sternberger añade con severidad que no puede ser juzgada excesiva: eliminada esta ambigüedad, todo el sistema de Heidegger cae por tierra" (pág. 319).

Perdone el lector esta digresión, perdonable a quien se ha dejado llevar de

una afición bien comprensible a tesis metafísicas que estudia y explica con frecuencia. Volviendo al conjunto de la obra que presentamos, sólo añadiremos que la investigación de DeWaehlens es sin duda de lo mejor que hoy día se ha escrito sobre Heidegger.

Hay que hacer notar también el notable mérito del traductor, P. Ceñal, que nos ha dado una versión intachable, en buen castellano y fiel, a pesar de la gran dificultad de la terminología. A este mérito añade aún el de haber hecho preceder a la obra un estudio introductorio que inmediatamente orienta al lector para comprender acertadamente la obra de Heidegger.

J. Roig Gironella.

Eustaquio Galán y Gutiérrez: *Concepto y misión de la Filosofía Jurídica*. Editorial Revista de Derecho privado. Madrid, 1944.—149 págs,. 16 × 9.

Para desentrañar el concepto y misión de la Filosofía jurídica juzga el autor necesario buscar una perspectiva más amplia, y analizar, en consecuencia, el mismo concepto de la Filosofía en general. Aquí surge el íntimo y moderno problema de la autoposición de la Filosofía, ya que ella filosofando se crea y autolimita. En la evolución filosófica y en su acontecer a través de las edades investiga el autor para adentrarse en el concepto que desea encontrar, el cual se concreta, finalmente, con la presentación de la Filosofía como portadora de una concepción del mundo y de la vida por un lado, y, por otro, como exponente de una ciencia fundamental de las cosas, que se interpretan en ella en sus razones generales o trascendentes. La Historia de la Filosofía nos ofrece alternativas continuas de estas dos concepciones, que no se excluyen, sino que se armonizan entre sí con predominio de alguna de ellas según las circunstancias. En las épocas de crisis, como la nuestra actual, es la concepción del mundo y de la vida lo que preocupa al filósofo. Esta concepción del mundo, con todo, no podrá hacerse satisfactoriamente si no va informada de la ideología cristiana.

A continuación, brevemente considera el autor el asunto principal de su cometido: el concepto y misión de la Filosofía jurídica. Este concepto se presenta ahora ya como fruto maduro con la savia de las consideraciones precedentes. El derecho estriba también en una concepción de la vida del hombre en sus acciones como persona social y, por otra parte, busca la esencia general de la persona y de lo jurídico. El principiante ha de recibir la iniciación filosófica de todo ello por la historia, la actualidad y el sistema. Sobre todo por el último.

Todo el libro muestra un esfuerzo, digno de todo encomio, para encauzar las concepciones modernas y asimilar lo que en ellas hay de aprovechable. Se pretende remozar la Filosofía perenne con indumento moderno. Con razón: ¿acaso la hemos de contemplar siempre ceñuda, con birrete cuadrado y toga negruzca?

En varias ocasiones insinúa el autor que la concepción del mundo se basa en sentimientos, que no va por caminos racionales, y otras frases parecidas. Creo que en la intención del autor pueden interpretarse bien semejantes ex-

presiones; con todo, convendría manifestar con toda claridad que todo sistema "filosóficamente cierto" debe estribar en la razón, al menos en ella deben asentarse los cimientos que lo sostienen y que le dan consistencia. Mucho ganaría el libro, en cuanto a la verdad y a las finalidades del autor, si algunas frases se declararan más en sentido aceptable.

Mil plácemes merece la insistencia con que en el penúltimo capítulo se toca la nota de la preocupación por la clase inferior de la sociedad, manifestando con ello hondos desvelos por la implantación de la justicia social entre los hombres. Hora es ya que, con insistencia incansable, señalemos al mundo desazonado el único camino de la solución de los males presentes: Religión y Justicia social plena.

VILACREUS.

H. R. ROMERO FLORES: *Unamuno. Notas sobre la vida y la obra de un máximo español*, Madrid, 1941.—203 págs.

"En las páginas de este libro encontrará el lector un esquema o dibujo somero de la personalidad de don Miguel de Unamuno", nos dice el autor. Para darnos un reflejo de esta interesante personalidad, nos presenta a Unamuno en su aspecto cotidiano, casero, íntimo; luego en su trágica lucha contra la Fe; en su españolidad; en su concepción de Don Quijote; en su predominante carácter contradictorio y paradójico; como crítico; como hombre, síntesis de cualidades humanas; como fiel intérprete y vivificador del paisaje español.

Apenas repara uno en el estilo del libro del señor Romero Flores se encuentra con un buen gusto excelente y un lenguaje cuidadosamente atildado. Además sabe calar muy hondo en la compleja y rica psicología de don Miguel, para lo cual ciertamente le ayuda la profunda simpatía que siente hacia su biografiado.

Con todo sentimos que en este libro haya, a nuestro juicio, un grave defecto: no pone bastante de relieve el aspecto demoledor, pobre de convicciones constructivas, carente de peso y sensatez, carácter que salta a los ojos apenas se hojea por cualquier parte la obra literario-filosófica de don Miguel, Es cierto que para salir de un error la duda puede ser un gran estímulo; pero erigir esta trágica agonía en ley de la vida y en prototipo es, sencillamente, antihumano y envuelve una radical falsedad. Romero Flores ya indica algo de eso; pero ¿es lo bastante explícito para evitar el desaliento y el escepticismo destructor que infundirá siempre Unamuno a los lectores desprevenidos?

Deseamos que Romero Flores en el libro que tiene en preparación añada, como merece el asunto, este rasgo inevitable en un dibujo fiel del literato del "soto de torres".

ROIG GIRONELLA.

Cursus Philosophicus iuxta principia St. Thomae Aquinatis Auctoribus Philosophiae Professoribus in Collegio Maximo Ysletensi Christi Regis D. N. Provinciae Mexicanae, S. I. "Buena Prensa", México.

Pars II. J. DÁvila: *Critica*. Mexici, 1941.—XVI-294 págs.

El presente libro forma la segunda parte del llamado "Cursus philosophicus Collegii Maximi Isletensis Societatis Jesu", y con esto dicho se está que es un libro de texto en latín, destinado ante todo a iniciar en la crítica del conocimiento a los jóvenes estudiantes de Filosofía de la provincia jesuítica de Méjico. Su autor—profesor desde hace años de esta asignatura—discretamente nos anuncia en el Prólogo, que no se trata de una obra de investigación, sino únicamente de la exposición didáctica de lo antiguo y nuevo que acerca del problema criteriológico se ha escrito hasta nuestros días.

Con esto ante la vista, puede decirse que consigue el fin apetecido admirablemente. La sencillez, claridad, orden y concatenación de las partes descubren a cada paso al viejo maestro atento siempre a sus inexpertos oyentes, noveles aprendices del pensar filosófico: nociones siempre claras y desmenuzadas, unión expresa de las partes, cuestiones y tesis entre sí, resúmenes frecuentes, situación y finalidad de cada proposición, argumentos sólidos y más bien amplios; en una palabra, el método escolástico como estilizado para su mayor rendimiento.

La exposición de las sentencias—con excepción del idealismo trascendental kantiano—es generalmente breve y en vez de objeciones presenta de ordinario notas-claves para la resolución de las más corrientes hoy, con lo cual deja amplio margen al profesor para explanar las opiniones favorables y adversas, y a los alumnos para preparar con su propia actividad los ejercicios de impugnación.

No abundan excesivamente las citas, pero como libros de consulta se proponen, fuera de las fuentes bibliográficas del principio, listas de autores al fin de los tratados principales, que pueden ser de utilidad a los principiantes y con los cuales generalmente coincide la opinión del P. Dávila.

En esto, como en las cuestiones mismas que se trata, se nota una gran sobriedad sin prurito, por no dejar nada por presentar, pero sin olvido de las principales, indicándolas al menos.

Cuatro partes, después de una introducción y nociones preliminares, comprende este Manual de Criteriología, En la *primera* se presenta la posibilidad y necesidad de la inquisición crítica en nuestra certeza espontánea en general, y su realización por la reflexión en los juicios inmediatos de conciencia; de donde se deduce como criterio último de toda certeza la evidencia objetiva. En esta parte, la más fundamental y delicada en la presente materia, el autor extrema sus cuidados por fijar la posición inicial del filósofo y el método que debe seguir, para asegurarse reflejamente del hecho de que poseemos con certeza muchos conocimientos verdaderos y un medio infalible para distinguirlos de otros falsos o dudosos.

Por la aplicación de este medio, que es la evidencia, se investiga en la *segunda parte*, a dónde se extienden tales conocimientos ciertos, y así se es-

tudian sucesivamente la experiencia sensible como fuente de nuestro conocimiento cierto y objetivo del mundo material, los actos universales del entendimiento, conceptos y juicios mediatos e inmediatos, medio para adquirir las verdades suprasensibles, y el testimonio histórico y dogmático por el que nos enriquecemos con la experiencia y ciencia ajenas. He aquí con lo anterior justificadas tanto las ciencias naturales como las metafísicas e históricas.

En la *tercera parte* refútanse muchos errores, comprendidos bajo las formas de Escepticismo, Idealismo y Relativismo, reforzándose con esta refutación las tesis de las partes anteriores.

Por último, en la *cuarta parte* se desarrollan las cuestiones relativas a la verdad y falsedad (cuyas causas se investigan), y a la certeza y sus diversas clases. Ciérrase el libro con un doble índice de nombres y de materias, que con otros dos puestos al principio, general y de tesis, ayudan a su fácil comprensión y consulta.

La presentación tipográfica es clara y generalmente agradable, aunque ganaría más con una perfectísima corrección de pruebas.

Podemos, pues, felicitarnos por poseer un nuevo tratado de Crítica del conocimiento, puesto del todo al día, reteniendo la antigua sabiduría del viejo escolasticismo, muy apto no sólo para Seminarios y Colegios eclesiásticos, sino también para cuantos pretendan caminar con paso seguro entre vagas y movibles filosofías modernas.

A. FABRAT.

Pars IV [Cursus Philosophici Ysletensis]. J. G. MORÁN: *Cosmología*. Mexici, 1944.—XVI-392 págs.

2. Libros como éste, sobre filosofía de la naturaleza, se acogen hoy con avidez y con expectación. (Cuando las ciencias llevan ya dicho tanto y tanto —nuevo y justo—sobre la naturaleza sensible, se espera—¿por qué?—la reacción filosófica, la palabra justa, también nueva, de la filosofía sobre esa misma naturaleza sensible. Y esa palabra—la esperada, la mesiánica—hay sectores filosóficos que no acaban de pronunciarla. Así la filosofía escolástica. Por eso uno la ausculta en cualquier parte, aun en textos escolares que, claro está, son los nada o menos indicados para hacerla oír por vez primera.)

La *Cosmología* de J. G. Morán, que hoy vemos en su primera edición, forma parte de un *Cursus Philosophicus*, y es como debía ser y como el autor quiere realmente que sea: un texto escolar. Su pretensión confesada es transmitir a los alumnos de la Facultad de Filosofía las ideas tradicionales de los grandes maestros escolásticos—con cierto sentido ecléctico—, sin poner de su parte más que la ordenación sintética y la acomodación a las exigencias de la ciencia moderna. Excluye de su tratado la consideración de lo vital, limitándose a los cuerpos y en éstos todavía a su estudio interno, pues sólo complementariamente estudia las causas final y eficiente del mundo. Concibe la cosmología como parte de la metafísica especial. Siguiendo un método analítico, distribuye el tratado en tres partes: Primera—*Cosmología Estática*—, dedicada al estudio de la extensión y demás propiedades estáticas de los cuerpos. Segunda—*Cosmología Dinámica*—, que estudia las manifestaciones acti-

vas de los cuerpos. Tercera—*Cosmología Sintética*—, que investiga la síntesis de esos dos grupos de propiedades, en la constitución esencial de los cuerpos. Los temas van desarrollados en una *tesis principal*, expuesta más ampliamente y con presentación rigurosamente escolástica, y en una o más *tesis complementarias*. Además de la bibliografía general, indicada al principio de la obra, hay otra más breve y precisa, con referencia al capítulo y páginas, al fin de cada uno de los temas.

Hay que felicitar sinceramente al autor por haber acertado a redactar un verdadero texto manual de cosmología, logrando así felizmente su intento fundamental. Resulta ordenado, claro, riguroso y discretamente completo, sin dejar de ser breve ni llegar a ser farragoso. Los aspectos complementarios quedan en general suficientemente indicados como para orientar al alumno y dar pie a una explicación más amplia del profesor, o a un estudio propio en las fuentes especiales y asequibles, que se indican oportunamente. Sin ser rigurosamente original en ningún punto importante, utiliza con libertad los autores más modernos y ofrece una síntesis suficientemente homogénea, capaz de orientar cómodamente y situar al alumno en toda la cosmología escolástica de hoy.

Es natural, por lo demás, que en la extremada complejidad de temas y aspectos que se tocan en un texto, no todo satisfaga igualmente. Así—por indicar algo más saliente, y seguro de que el lector no se dejará impresionar indebidamente por los detalles—hoy parece ya imprescindible una discusión más sistemática y más a fondo del objeto de la cosmología y su relación con las ciencias. La solución por causas próximas y causas últimas es o demasiado imprecisa o demasiado apriorística. La concepción wolffiana, que ve en la cosmología una ciencia metafísica, significa una desviación racionalista lamentable, y comienza felizmente a ser abandonada. En todo caso sin una solución sistemática y precisa de este problema inicial, críticamente establecida, no parece posible construir una Cosmología al lado de las Ciencias.

El esmero que pone el autor en dar la censura epistemológica de cada tesis parece menos oportuno, precisamente en un texto, sobre todo con esa tendencia manifiesta a prodigar un poco las certezas. La certeza, por ejemplo, que atribuye a su tesis sobre el movimiento local y el impulso (pág. 165) resulta evidentemente injustificada. A veces, por otra parte, se recibe la impresión de encontrar, más bien que la censura epistemológica, una censura ontológica (pág. 258).

Algunas nociones científicas pecarían de inexactitud o de menos oportunas. Así la noción de magnitud escalar y vectorial (pág. 219) es sencillamente inexistente, y lo mismo la de masa inerte (pág. 221), tal como ahí se proponen. La noción de entropía (pág. 225) resultaría poco esmerada y demasiado breve. El identificar la energía cinética—magnitud escalar que es—con el *impetus* (página 162) lo encontramos menos seguro, aunque ciertamente no es el autor el primero que lo hace. Parecida imprecisión se advierte al exponer el concepto de inercia. Se echa de menos una definición explícita de ley estadística en el capítulo de las leyes naturales. En cambio se podría omitir, por innecesaria en este lugar, la solución científica de P. del Pulgar a la antinomia Fizeau-Michelson (págs. 203-206). La exposición del indeterminismo científico

moderno (págs. 267-273) parece dejar la impresión de que entre Indeterminismo y Relatividad exista afinidad, donde realmente hay oposición. En los puntos de fricción científico-cosmológica se acusaría una preocupación casi exclusivamente negativa, de *nihil obstat*, más que un empeño de utilización filosófica positiva de los hechos nuevos. Así en la Teoría de la Relatividad y en el Indeterminismo. En la constitución de los cuerpos aparece, en este sentido, una tendencia más positiva, pero todavía demasiado fragmentaria, sin criterio preciso y algo inconsecuente, v. gr., en la manera de tratar el compuesto molecular y el compuesto atómico con disimetría poco justificada. Sobre las geometrías no-euclídeas y sobre el espacio metageométrico diríamos que se pronuncia con excesiva decisión y fiándose exageradamente del conocimiento de la extensión real, servida en la intuición sensible. También la existencia del éter, y sobre todo su naturaleza—sería hilemórfico—parecen confirmadas con alguna precipitación.

El estudio estático de los cuerpos físicos se hace a base de un estudio preliminar sobre la naturaleza del cuerpo matemático, es decir, se estudia el continuo físico por el continuo matemático. Este procedimiento se puede calificar de expuesto y, desde luego, de nada consecuente con el método analítico y aposteriorístico, preconizado al principio. La tesis del espacio está concebida de una manera algo singular, que no es enteramente la tradicional, y parece un tanto resabiada de balmesianismo. Conoce el autor un concepto *universal* (pág. 111) y genérico (pág. 98) de espacio, que se especifica en real, posible, imaginario, matemático y absoluto. De hecho, tal espacio parece coincidir con el absoluto o imaginario de otras nomenclaturas, que no es ni universal ni genérico. En la tesis homóloga del tiempo esta tendencia aparece mucho menos acentuada. La distinción entre impenetrabilidad interna y externa merece más atención, y lo mismo la teoría activa de la impenetrabilidad externa, según ha indicado justamente Puigrefagut: "¿Son los cuerpos naturalmente penetrables?" *Estudios Eclesiásticos*, 1943, pág. 547-559, y 1944, páginas 63-69).

El problema que plantea el autor sobre las relaciones entre la tesis metafísica y la tesis cosmológica de la finalidad se nos hace obscuro en su planteamiento y en su solución. Es extraño que se susciten (pág. 275) como caso de milagro *praeter naturam*, la conversión del agua en vino y la multiplicación de los panes. Es también muy extraño que se atribuya —inexactamente—a las decisiones del concilio de Vienne la aprobación de la teoría hilemórfica (pág. 329). En fin, no queremos dejar de consignar una omisión que debería ser recogida en una nueva edición. Nos referimos a la teoría sobre constitución de los cuerpos, que, con nombre de *hilosistemismo*, propuso en 1935 un escolástico alemán, el profesor A. Mitterer. Está inspirada y aun reproduce fundamentalmente la concepción de Tongiorgi, pero notablemente ampliada en varios aspectos. A su exposición ha dedicado por lo menos las dos monografías siguientes: *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik* (1935), y *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Koerperwelt* (1936).

Algunos retoques en ciertas—pocas—citas biográficas menos precisas y otros de redacción, que darían nueva consistencia a la exposición de algu-

nas pruebas, avalorarán más y más esta ya hermosa obra y serán enmienda fácil de las nuevas ediciones, que merece tener y esperamos tendrá. En la primera edición ha obtenido el autor todo lo que podía pretender. Ha sabido redactar un texto excelente, superior a otros que vieron antes la luz, y no dudamos en recomendarlo. Sea éste el testimonio de nuestra sincera felicitación al P. Morán por su trabajo meritísimo.

J. ECHARRI, S. J.

GONZÁLEZ MORAL, IRENEO: *Philosophia Moralis.* XXIV-631 págs. 24 × 16 centímetros. Bibliotheca Comillensis. Edit. Sal Terrae. Santander, 1945. Pesetas 45.

Con miras a la enseñanza de la Etica en las facultades de Filosofía de las universidades eclesiásticas y seminarios, publica el profesor de dicha asignatura en la Universidad Pontificia de Comillas, P. Ireneo González, un tratado amplio, completo, bien ordenado y claro, cuya falta se venía experimentando desde hace años, no sólo en los centros de estudios eclesiásticos de España, sino también en los del extranjero.

En efecto, la obra del jesuita alemán P. Cathrein, *Philosophia Moralis*, que ha merecido ser, y de hecho ha sido, magistral en tantos seminarios y universidades de España, Europa y América, adolecía de algunos pequeños defectos de claridad y orden en la presentación de las cuestiones y de concisión y perspicuidad en el desarrollo de la argumentación. Pero, sobre todo, necesitaba ser completada en cuanto a la materia con la solución racional y católica a numerosas cuestiones de ética y derecho que la vida moderna ha planteado. Se deseaba asimismo por los que se dedican al estudio de la Etica y de la Sociología un prontuario bibliográfico tanto de orientaciones generales como de guías para los problemas más particulares en estas materias.

A todo ello ha querido responder el P. Ireneo González con su obra. Aunque, según afirma en el prólogo, ha querido ajustarse a las líneas generales del plan de la obra compuesta por Cathrein, y aunque, por pertenecer a la misma escuela filosófica sigue casi siempre sus sentencias y opiniones, tanto el contenido como la factura del nuevo libro hacen que éste sea de elaboración enteramente personal.

Está dividida la obra en dos partes. de extensión aproximadamente igual, dedicadas respectivamente a la Etica General y a la Etica Especial o Derecho Natural. La doctrina, precedida de la correspondiente introducción a las cuestiones principales, se halla dividida en 69 tesis. explanadas según el método escolástico más correcto. Es de elogiar de modo especial el mérito didáctico de la exposición. La brevedad y precisión de las nociones que entran en juego en cada tesis, la exacta delimitación de los términos de la cuestión, la clasificación y exposición fiel de las diversas sentencias, la articulación de las premisas y partes de la demostración hacen de esta obra un tratado sumamente cómodo para los profesores en orden a preparar la explicación de cátedra, y de fácil y grato aprendizaje para los alumnos.

La doctrina es abundante, sobre todo en las cuestiones que más interés

y dificultad presentan en nuestros tiempos. Por eso merecen especial mención las partes dedicadas al derecho de propiedad, a las soluciones propuestas por las diversas escuelas al problema social y al desarrollo de la teoría del Estado. La novedad de temas se echa de ver en que el autor se ha preocupado de dar solución a cuestiones del todo modernas, como es el uso en la guerra del torpedo humano, el de los modernos procedimientos de la eutanasia, el del ayuno voluntario mortífero Al leer estos temas hemos lamentado que el autor no haya tenido tiempo para publicar su juicio acerca de armas empleadas en los últimos meses de guerra, de peligrosidad verdaderamente universal, y el que le merece la peregrina invención de la figura de delito llamada crimen de guerra, de que se hace reos a los vencidos.

Es digna de elogio la corrección observada en la refutación de los adversarios, cosa que no en todos los filósofos se observa, y quizá menos entre los escolásticos que entre los modernos.

Facilitan el manejo de la obra y el rápido hallazgo de cualquier punto varios índices muy completos de tesis, materias, términos y autores. Abundante es también la información bibliográfica, en la que se consignan y aun reseñan las obras más importantes o más útiles, clásicas y modernas, escolásticas y no escolásticas, generales y monográficas.

Algunas deficiencias hemos encontrado que son de poca monta y que esperamos habrán de ser subsanadas en ediciones posteriores. Nos parece, por ejemplo, sumamente exigua la parte dedicada a la filosofía del Derecho penal, con lo que la fundamentación del derecho punitivo del Estado casi no está más que insinuada, siendo así que es uno de los temas que más abundante literatura filosófica ha provocado. De las teorías sobre este asunto sólo se mencionan dos o tres, y esto de modo muy sumario y sin entrar en su crítica.

Tampoco hemos encontrado mención alguna de la llamada concepción institucional del Derecho, ni, por lo tanto, juicio de hasta qué grado se la pueda considerar moderna y original.

Se silencia también la doctrina y crítica del pragmatismo jurídico y, lo que acaso sea más de notar, la doctrina formalísticopragmatista de Kelsen acerca de la identificación del Estado con el Derecho, doctrina que antes de la guerra iba alcanzando una gran divulgación y que aun en nuestra Patria llegó a tener eco.

Nos hubiera gustado encontrar, al menos expuesta brevemente, la crítica a la teoría del espacio vital, como justificación de las expansiones territoriales, así como la opinión del autor sobre el presunto derecho de expropiación del territorio nacional a un pueblo de pocos habitantes, por causas de utilidad común internacional. Sabido es que este título se alegó por autores católicos y aun religiosos para justificar el establecimiento de imperios, mandatos y protectorados.

Pero acaso se ha querido omitir el tratar de estas cosas como más secundarias para no dar demasiada extensión a la obra. La cual esperamos ha de resultar sumamente útil tanto como libro para las aulas como conjunto de sugerencias, puntos de partida y guías orientadoras de estudios de especialización dentro del campo de la Ética y del Derecho Natural.

SALVADOR CUESTA, S. I.

REY ALTUNA, L.: *Qué es lo bello. Introducción a la Estética de San Agustín.* Madrid. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1945. 197 págs., 22 × 14 cms.

Como afirma el autor en las primeras páginas, abundando la literatura monográfica sobre los múltiples aspectos y temas de la doctrina de San Agustín, es extremadamente escasa la dedicada al estudio de sus ideas estéticas. Y no es que falten materiales en la copiosa producción del Obispo de Hipona, o que no se pueda construir con ellos un conjunto sistemático de doctrina acerca de la belleza y del arte, que son los dos problemas céntricos y constitutivos de la Estética.

El acarreo de materiales se hizo hace unos cuantos años por el doctor checo K. Svoboda, el intento de sistematización había sido hecho a fines del siglo pasado por Berthaud; pero faltaba una obra completa en ambos aspectos que permitiera ver con el conveniente relieve y precisión de líneas las teorías estéticas de San Agustín. Esto es lo que ha querido hacer en español el señor Rey Altuna.

Con espíritu de paciente investigador ha recorrido las numerosas obras del Santo para extraer de las mismas lo que pudiera revelarnos sus ideas acerca de la belleza general, de la belleza de Dios, del hombre y de las creaturas en particular, sus opiniones acerca del arte como imitación de la naturaleza, como perfección o actividad perfectiva del espíritu humano y como medio y camino para obtener mayor conocimiento y amor de Dios. Se completa la exposición del pensamiento agustiniano con sus ideas del orden, de la proporción, de la perspectiva, del esplendor como elemento esencial de lo bello junto con la proporción de forma y suavidad de color. Pondera el autor el valor que para San Agustín tienen los números como condición del orden, que es a su vez base de toda cosa bella.

La obra, además del conocimiento directo y detallado de los escritos de San Agustín y de la destreza en unirlos y articular entre sí ideas local y cronológicamente distantes, revela dominio de la literatura clásica grecolatina y de la filosofía escolástica, a más de una íntima afición a los asuntos que trata y, en general, al arte.

La obra hubiera ganado con una distribución más sistemática de los temas, que a veces parecen tratados con un poco de desorden y desligados. El primer capítulo que se dedica a los influjos que Aurelio Agustín pudo recibir en el campo de las ideas estéticas resulta un tanto pobre. El interesante estudio sobre la importancia que para San Agustín tenían los números y la unidad, deja al lector con el deseo de que se hubiera profundizado más en el asunto. También la difícil cuestión de cómo se puede aplicar la teoría de la proporción a los distintos órdenes en que se puede dar la belleza, parece tratada un poco de prisa; los capítulos sobre la belleza humana y la hermosura de Dios hubieran estado mejor hacia el fin como muestras de aplicación de las ideas agustinianas sobre la belleza en general.

Pero estos lunares son de tan poca importancia, que apenas restan valor al concienzudo estudio llevado a cabo por el señor Rey Altuna. Su obra es un muy apreciable elemento para conocer esta faceta tan sugestiva de la doctrina de San Agustín.

SALVADOR CUESTA, S. I.

M. BRUGAROLA, S. I.: *La cristianización de las Empresas*. Ediciones Fax. Madrid, 1945. En 8.°, 420 págs., 16 ptas.

Terminada la guerra de liberación nacional con un programa de hondo espíritu social, no son pocas las obras que van apareciendo en nuestra patria que tienen por blanco ilustrar intelectualmente sobre este punto.

La obra del P. Brugarola, que ahora presentamos a nuestros lectores, es también de orientación católicosocial, segn los postulados de la justicia y de la caridad, y a la luz de los documentos pontificios, especialmente acerca del espíritu cristiano, que debe vivificar las Empresas, clave de toda la cuestión social.

Hemos de confesar que el plan del autor está admirablemente bien concedido, con claridad y orden, y excelentemente desarrollado.

Consta el libro de dos partes: la primera, de carácter más bien general o de principios; la segunda, de carácter especial o de aplicación; bien que con enumeración no interrumpida en los capítulos, que son doce en total.

Los tres primeros son de orientación general sobre la actividad económica, sobre el trabajo de los obreros y sobre los bienes materiales; a éstos siguen otros tres, también de carácter general, que tratan del sentido social, de la aceptación de la moralidad en la vida económica y del espíritu de justicia y de caridad. Capítulos todos ellos expuestos con claridad, con brevedad, y puesto que se trata de principios cristianamente orientadores, confirmados abundantemente con palabras de los romanos Pontífices.

En el capítulo 7-10, ya de la segunda parte, aplica la doctrina precedente a lo que exige la doctrina cristiana de una Empresa cuanto a la distribución de los beneficios, cuanto a las obras sociales que deben establecerse en ella, cuanto a la hermandad que debe reinar entre empresarios y obreros, y, por fin, cuanto al cuidado por la moralidad y la religión.

Para poner plásticamente ante los ojos cómo debe organizarse una Empresa verdaderamente cristiana y cuál ha de ser el proceder del empresario, dedica dos capítulos a la descripción de dos egregias figuras en el campo social práctico, y de sus admirables empresas, a saber, del segundo marqués de Comillas, D. Claudio López y de León Harmel. Ambos practicaron en gran escala y con toda perfección cuanto se pide de una empresa cristiana, y en un grado que, ciertamente, traspasaba y con mucho, los límites de lo obligatorio.

Quiera Dios nuestro Señor que este libro sea leído por muchos empresarios y que éstos se decidan a serlo de veras, imitando al insigne marqués de Comillas, D. Claudio López.

I. GONZÁLEZ, S. I.

CHARLES BODIN: *La doctrina social de la Iglesia y la ciencia económica*. Traducción de Luis de Garay. Méjico. Editorial Jus, 1944. Un vol. en 8.°, de 182 páginas.

Quien conozca la personalidad relevante de Carlos Bodin en su cátedra de Economía de la Universidad de Rennes, en su cooperación en las Semanas Sociales Francesas, sabe de antemano que la tesis defendida por el autor en

esta obra es la encerrada en dos líneas de sus *Principios de ciencia económica* (Principes de science economique), París. Recueil Sirey, 1926, pág. 637: "Hay una coincidencia apremiante entre lo contrario a la economía y lo contrario a la moral."

Esta proposición, totalmente cierta, es la que explica Carlos Bodin a lo largo de este librito, dentro del cual los primeros seis capítulos vienen a ser como premisas de las cuales sale la conclusión del séptimo, intitulado *Armonía de la ciencia económica y de la doctrina social de la Iglesia* (páginas 135 a 179). Los que han leído a Bodin saben que reprueba el excesivo aparato matemático aplicado a una ciencia, que es, en gran parte, psicológica; y aunque reputen vaga su definición de la ciencia económica (la ciencia del esfuerzo humano), comprenden muy bien cómo Bodin tiene que defender que la Ley económica ha de ser una *tendencia* imbuída de moralidad, por lo mismo que la Ley y la economía tocan necesariamente al hombre, que en sus actos ha de ser moral o inmoral; cómo, por lo tanto, hay un lazo que une la economía a la moral y al derecho (cap. III y IV), y cómo están en abierta oposición, por sus fines y sus medios, la economía y la plutología. (Cap. V.)

No todos los lectores aprobarán todas las nimiedades del capítulo VI ("Sobre algunos errores de los que el socialismo se ha aprovechado", págs. 103 a 135); porque aun siendo verdad en general la doctrina de Bodin, quizá se extreme alguna de sus conclusiones.

Aparece el último capítulo de la obra como la coronación de los seis primeros, afirmando al hilo de las encíclicas pontificias, la conclusión indefectible de que "para *bien vivir* es necesario *vivir bien;* es decir, que para vivir en prosperidad hay que vivir moralmente" (pág. 176).

JOAQUÍN AZPIAZU, S. I.

VILA CREUS, P.: *Teoría del conocimiento y ontología.* Editorial Lumen. Barcelona. (Libro de texto para el Bachillerato.)

La principal cualidad que exigimos en un libro de texto es que sea pedagógico. Y creo que ningún profesor negará que para ser pedagógico un texto de bachillerato ha de ser, ante todo, claro. Esta es precisamente una de las grandes cualidades que a nuestro juicio muestra el P. Vila en su obra.

Tampoco carece de novedad u originalidad su contenido. Plantea el problema crítico como el P. De Vries, cuya valiosa obra, *Pensar y Ser,* acaba de publicarse en castellano. Naturalmente, puede haber muchas opiniones en este asunto del planteamiento del problema crítico; pero se convendrá en que, por lo menos, es digno de mucho aprecio el estudio y parecer de un autor tan profundo y benemérito como es el filósofo alemán J. De Vries.

El P. Vila, lo mismo que este autor, adopta, pues, como actitud previa para el examen de la mente, la *precisión* de toda certeza natural espontánea, y luego, por medio de las certezas captadas por la intuición de nuestros hechos de conciencia establece las bases de la solución del problema central de la Crítica. Ya el P. Domínguez en su obra tiene algo de este procedimiento; pero el

P. Vila lo sigue aplicando consecuentemente aun para llegar al conocimiento filosófico y cierto de la aptitud de la mente para toda clase de verdades.

La división de la ontología (núm. 169) nos parece poco práctica: atiende más a la claridad aparente de la presentación que a la génesis y trabazón íntima de sus problemas. Pero esto no quita nada del valor de esta interesante obra del P. Vila, fruto "de la experiencia de muchos años", en que el autor ha procurado que sus alumnos no sólo repitiesen la filosofía, sino que la asimilasen.

ROIG GIRONELLA.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA: RENACIMIENTO, EDAD MODERNA Y CONTEMPORANEA

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *Las "repeticiones" salmantinas de Alfonso de Madrigal.* RevFil, 2 (1943), pp. 211-236.

La "repetición" magistral, ejercicio académico no anterior, al parecer, al siglo XV, consistía originariamente en una lección perorada ante el pleno de las Facultades, en la que un profesor recapitulaba la materia explicada durante un curso. Entrado ya el período renacentista, la repetición adquiere una fisonomía peculiar, cercana a una pieza oratoria en que el maestro disertante sostiene un punto doctrinal tomado ya del campo de la Teología o Filosofía, ya de la misma Gramática o Retórica. Al Tostado se deben varios ejemplares de este género literario, verdadera transición de la disputa medieval a la oración renacentista. Presentan esta estructura: una "prohemialis (*sic*) praelocutio", adornada con recursos de imaginación y fábula tomados frecuentemente de la mitología clásica; a continuación una autoridad, sagrada o profana, con un comentario; a éste va prendida una cuestión que es el centro de la pieza y que se desarrolla con arreglo a la tradicional "quaestio" escolástica, pero con la ausencia de la disputa oral. Notemos las siguientes "repeticiones" del Tostado: 1) *Super locum Isaiae...*, que representa un género literario al menos afín a la "repetición"; 2) *De beata Trinitate,* que refleja una polémica antijudaica; 3) *De statu animarum post hanc vitam,* con un mayor ingrediente filosófico, ya que el texto aducido como autoridad es un pasaje de la Etica a Nicómaco de Aristóteles; enlaza con las polémicas suscitadas en la época alrededor de la inmortalidad del alma y su suerte en la otra vida con una escapada a la localización del infierno. Merece especial atención por su contenido más netamente filosófico la 4) *De optima politia,* donde se aborda el tema de la comunidad de mujeres del Estado platónico. Base del estudio es un pasaje de la Política de Aristóteles. Tras una primera refutación de los argumentos que pueden aducir los platónicos, se recoge la posición propia en siete conclusiones. Tomando la cosa tan de atrás como la cuestión de las formas de gobierno, en la que, caso curioso, se declara el Tostado por la democracia, y, pasando por ciertos principios de Eugénica, desciende, por fin, en la sexta

y séptima conclusión al punto controvertido. Va por delante que no repugna a la razón natural la poligamia (poliginia), aunque sí la poliandria. Contra la comunidad platónica objeta la indiscriminación paterna, uniones entre consanguíneos, confusión de linajes, desaparición de relaciones mutuas entre padres e hijos.

El Tostado, más teólogo escriturista que filósofo, es interesante como autor de transición y representante tipo del ambiente salmantino de la primera mitad del siglo XV. *L. Martínez Gómez.*

PÉREZ-ARGOS, B.: *Inmaterialidad y asimilación cognoscitiva en el Ferrariense.* EstEcles, 18 (1944), pp. 101-135.

El sentido del artículo parece ser el siguiente: la inmaterialidad es raíz del conocer. El principio se puede entender en sentido amplísimo o en sentido más restringido. *En sentido amplísimo el principio dice que la inmaterialidad, ya sea en el sentido de espiritualidad ya en otro sentido, es raíz del conocer.* Porque la inmaterialidad en sentido amplísimo significa la capacidad de recibir formas que den su efecto formal, no según la entidad ontológica de esas formas, sino según el objeto representado por ellas, de manera que el sujeto se constituye otro en cuanto otro; más poderse hacer otro en cuanto otro es conocer o poder conocer; luego la inmaterialidad, por decir capacidad para recibir tales formas, es cognoscitivo. Mas entonces lo inmaterial es lo cognoscitivo; y así el principio del Ferrariense sería: lo cognoscitivo es lo cognoscitivo. ¿No sería esto una pura tautología? *En sentido más restringido, el principio sonaría así: lo inmaterial, es decir, lo espiritual, es raíz del entender.* La razón es porque el entender se hace solamente por formas universales o abstraídas de la materia; mas todo lo espiritual y sólo lo espiritual es capaz de recibir formas universales o abstraídas de la materia; luego todo lo espiritual y sólo lo espiritual es intelectivo. Y la menor se prueba fácilmente: porque el principio de individuación es la materia *signata quantitate;* y como todo y sólo lo espiritual carece de materia *signata quantitate;* luego todo y sólo lo espiritual puede recibir formas no individuadas, sino universales y abstraídas de la materia. Esta doctrina del Ferrariense se funda en el principio de individuación por la materia *signata quantitate,* y en las identificaciones de universal y abstraído de la materia; universal e inteligible; inteligible y universal; inteligible e inmaterial; universal representativo y universal entitativo. ¿Son del todo sólidos estos raciocinios? *L. M. G.*

TAVARES, SEVERIANO: *Francisco Sanches e o problema da sua nacionalidade.* RevPortFil, 1 (1945), 63-76.

— — *Ainda a naturalidade de Francisco Sanches.* Ibíd., 150-151.

MARTINS, MARIO: *Francisco Sanches era de Valença: um testemunho seiscentista.* Ibíd., 281-285.

Acerca del nacimiento del filósofo Francisco Sánchez, dos han sido hasta ahora las tesis principales sustentadas: 1.ª Tesis portuguesa: Sánchez es portugués, nacido en Braga. 2.ª Tesis española: Sánchez es español, nacido en Túy. El P. Tavares, en su primer artículo propone una nueva solución. Sos-

tiene que, en efecto, Francisco Sánchez nació en Túy, pero dentro de la diócesis de Braga. Es decir, el filósofo vió por primera vez la luz de este mundo no en la ciudad de Túy de la ribera española del Miño, que en aquel tiempo no pertenecía a la diócesis bracarense, sino en otra ciudad del mismo nombre situada en la margen portuguesa de dicho río. En efecto, según autorizados testimonios, que el P. Tavares recoge y pondera, existió en la Lusitania septentrional una ciudad mucho más antigua que la gallega de Túy, frente a Valença, llamada *Tuy Velha*. Pero aun la identificación de esta *Túy Vieja* con la misma ciudad de Valença no parece nada improbable; admitido esto, se explicaría fácilmente la insistencia de Sánchez en decirse natural de la diócesis de Braga y los íntimos lazos de familia que le unían con personas de cuyo origen portugués no cabe duda alguna. En su segundo artículo el P. Tavares responde a las objeciones que contra su tesis han opuesto los Sres. Alfredo Pimenta (*Correio do Minho*, Braga, 17-5-1945) y Sergio Silva Pinto (*ibidem*, 16-5-1945).

La solución propuesta por el P. Tavares recibe una valiosa confirmación con el testimonio de Joao Soares de Brito (1611-1664), que el P. Mario Martins nos ofrece en su artículo. Soares de Brito dejó un *Theatrum Lusitaniae Litterarium*, terminado en 1665, obra todavía inédita. El P. Martins utiliza el manuscrito que se conserva en la Academia das Ciências de Lisboa (ms. 299-A). Se trata de un diccionario bibliográfico, en latín, muy rico en interesantes noticias. Del autor del *Quod nihil scitur*, dice expresamente:

"Franciscus Sanches, patria valentinus in Dioecesi Braccarensi; edidit varia opera Medica in unum corpus redacta cum variis tractatibus Philosophicis, quorum Syllabum ad extensum refert Vanderlinden de *Scriptis Medicis*, libro I, fol. 186."

Y es importante notar que Van der Linden en la obra citada, edición de 1651, fols. 186-187, escribe: "Francisci Sanches, Bacarensis [Bracharensis], *Opera Medica*". Soares de Brito, después de leer en Van der Linden que Sánchez es de Braga, no duda en aclarar el sentido de esta atribución, añadiendo por su propia cuenta *patria valentinus;* ampliación ésta que debe hacernos suponer legítimamente que Soares de Brito posee información más precisa acerca de la patria del filósofo. Que la denominación *tudensis* no se refiere exclusivamente a la ciudad española de Túy lo confirma también esta frase que se lee en la vida latina de San Teutonio (siglos XII-XIII): "Fuit itaque de provincia gallecie, civitate tudensis, vico Ganfei oriundus": Ganfei es una aldea sita en la margen izquierda del Miño, en tierras portuguesas, a poco más de cuatro kilómetros de Valença; de esta ciudad, por consiguiente, *Túy Vieja*, podremos fundadamente derivar la denominación "tudensis" que se concede a San Teutonio. Y, a propósito de este santo, el breviario de 1531 de los agustinos de Santa Cruz de Coimbra, repite las mismas palabras; de donde se puede concluir que la denominación de tudense para los nacidos en el país miñoto portugués aun se usaba en pleno siglo XVI, no mucho antes del nacimiento de Francisco Sánchez. *R. Ceñal.*

MAURICIO, DOMINGOS: *Para a historia da filosofia Portuguesa no Ultramar.* RevPortFil, 1 (1945), 176-195.

Las gestas imperiales de Portugal no fueron solamente conquistas ambiciosas de tierras y pueblos; junto a estos intereses materiales brilló siempre el más noble afán de la expansión de la fe religiosa y de la cultura metropolitanas. En esta empresa son los misioneros los que toman para sí el mayor trabajo, los que son por ende dignos de la mayor gloria. Los religiosos de la Compañía de Jesús tienen en la obra de cultura realizada en Portugal en los vastos dominios de su Imperio parte muy preponderante. En el campo de la filosofía la actividad de los jesuítas contribuye eficazmente a la introducción y progreso de esta rama del saber en Brasil, Africa, India, Japón y China. Es particularmente gloriosa la labor docente realizada por los maestros del Colegio de São Paolo de Goa, cuyos orígenes se remontan a los años de la predicación de San Francisco Javier. En la India es, sobre todo, digna de mención la actividad de los maestros jesuítas en el estudio y crítica de los sistemas filosóficos indígenas. La filosofía brahmánica será objeto de particulares trabajos: Roberto de Nobili, en la misión portuguesa del Maduré, compone en 1609 un trabajo filosófico de psicología. *Attumanirunavan* o *Libro de la ciencia del alma,* muy apreciado por los sabios hindúes. Al estudio de las cosmogonías brahmánicas dedican también eruditos trabajos los PP. Pedro de Almeida, Luis Frois, el Beato Juan de Brito y otros. No menos fecunda es la labor literaria de los misioneros jesuítas del Gran Mogol, de cuyas obras filosóficas se nos ofrece muy rica información en este erudito artículo.

R. Ceñal.

GRABMANN, M. MARTÍN: *Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico.* CT, 64 (1943), 5-25.

¿Tiene la filosofía española una fisonomía característica y un sello peculiar? Bonilla y San Martín responde afirmativamente, y dice que esa nota característica es el realismo, así el realismo objetivo del conocimiento, como el realismo de las aplicaciones de la especulación a la práctica de la vida. Para probar la verdad de esta tesis recorre Grabmann la historia de nuestra filosofía, y caracteriza a los personajes más salientes de cada época. Al acabar su rápido recorrido, pone las conclusiones siguientes: 1.ª La investigación histórica descubre en la filosofía española un vasto y rico campo en que ocuparse. 2.ª La historia del pensamiento filosófico español crecerá más en grandeza cuando la investigación histórica nos dé más a conocer las figuras de los pensadores de la Península. 3.ª Se patentizará más entonces que el realismo es la característica de nuestros pensadores, ya que ni se ha perdido en sutilezas, y ha logrado ponerse en contacto con los literatos: Calderón es a la escolástica española lo que el Dante es a la escolástica de Santo Tomás. 4.ª Propiamente en España sólo la escolástica ha echado raíces firmes y hondas, mientra que otros sistemas filosófico venidos de fuera se han extinguido. *J. Hellín.*

CEÑAL, RAMÓN, S. I.: *Pedro da Fonseca (1528-1559), su crítica del texto de la "Metafísica" de Aristóteles.* RevFil, 2 (1943), 127-146.

Es uno de los principales méritos de los Comentarios a la metafísica aristotélica escritos por Fonseca, la labor de crítica que el autor realiza sobre el

texto griego. Fonseca aspira hacer no sólo obra de filósofo, sino también de filólogo. Tiene plena conciencia de las exigencias de su época; el humanismo renaciente encuentra en él un partidario decidido y entusiasta. El trabajo de crítica textual realizado por Fonseca ofrece particular interés en los dos primeros tomos, de su obra; en el tercero sólo en cuatro pasajes se hace crítica del texto. Esta diferencia observada entre los dos primeros tomos y el tercero debe ser atribuída en buena parte a los cambios de residencia del autor: los dos primeros tomos debieron ser compuestos durante la estancia de Fonseca en Roma, donde pudo compulsar numerosas citas y variantes en los códices allí existentes; en confirmación de esto merecen recordarse las frecuentes referencias que Fonseca hace del códice manuscrito propiedad del cardenal Sirleto, que debió honrar al jesuíta portugués con particular amistad. La crítica textual de Fonseca es apreciada en su justo valor al ser comparada con la realizada en su tiempo por Casaubon y la de los modernos editores de la Metafísica, Bekker, Christ y Ross. Fonseca en no pocos lugares se anticipa a los resultados de la moderna crítica; por ejemplo, en 985 b 8-9, Ross admite como muy probable la corrección del texto propuesta por Fonseca. Pero no son éstos los únicos méritos de los Comentarios de Fonseca. Su versión latina es, según Suárez, "tan elegante y clara que casi sin expositor puede ser entendida por cualquiera". Y es Fonseca quien va a preparar inmediatamente la aparición de la más perfesta construcción que sobre el texto de la Metafísica de Aristóteles va a levantar la filosofía escolástica moderna: las *Disputationes Metaphysicae* del Doctor Eximio. *R. C.*

ITURRIOZ, J.: *En torno al ockamismo de Suárez*. EstEcles, 19 (1945), 63-130.

El artículo ha sido ocasionado por la idea que acerca de Suárez propone Giacon en su obra sobre Ockam, y concretamente trata de analizar la afirmación de que para Suárez el concepto de ente es universal aplicable unívocamente a los inferiores. El artículo contiene dos grandes partes: la primera estudia la posición de Ockam en cuanto a la univocación en sí y en relación con los univocados, ya en general, ya en la aplicación de esta doctrina a Dios y a las criaturas. Una vez establecida la actitud de Ockam puntualizando exactamente sus ideas aun desde aspectos superficialmente considerados por Giacon, paso a la segunda parte, dedicada a estudiar la doctrina de Suárez. Por de pronto, establezco la actitud fundamental de Suárez en su especulación metafísica, muy distinta, ciertamente, de la de Ockam; luego se estudia el concepto suareziano del ser en sus tres aspectos de razón formal del ser, concepto formal del ser y concepto objetivo, tratando de llegar a la máxima delimitación de estos aspectos, necesarios para formular la doctrina de Suárez. Puesto en claro el concepto del ser, se estudia la unidad de los conceptos formal y objetivo de "ens", dando cuenta detalladamente de todo el proceso lógico-objetivo por el que Suárez llega a establecer la unidad imperfecta del concepto objetivo. Logrado esto, viene el estudio de la analogía del ser. Es de importancia no solamente asegurar la analogía, según Suárez, sino también explicar las peculiaridades de esta analogía, concebida por Suárez en forma dinámica, de gran valor metafísico. Con esto se llega a las siguientes conclusiones: en cuanto a la mentalidad general, no puede ser mayor la divergencia entre

Ockam y Suárez, sobre todo en el valor que uno y otro conceden a la pura dialéctica y en las tendencias hacia el mundo de los meros conceptos, en el primero, y hacia la realidad, en el segundo. Por lo demás, de cuanto Giacon achaca a Suárez, sólo es verdad que éste admite la unidad del concepto (Giacon se refiere al formal); porque Suárez expresamente rechaza que ese concepto sea universal y que se aplique unívocamente a los inferiores, y, hasta cierto punto, el que prescinda de las diferencias contractivas. En cuanto a la unidad de concepto, la afirman Ockam y Suárez, pero con diferencias tan profundas en la génesis y en los alcances de esta unidad, que no es posible hablar de coincidencias formales. No creemos que esa mínima coincidencia material y tan diferenciada en lo formal baste para hablar de Suárez como opuesto al tomismo, inclinado hacia el nominalismo y propagador de éste. *J. I.*

Iturrioz, J.: *Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora* (De essentia, existentia et subsistentia). EstEcles, 18 (1944), 331-359.

La primera obra de Suárez, *De Incarnatione*, impresa en Alcalá en 1590, cita repetidas veces un opúsculo del mismo Suárez, próximo ya a la publicación, cuyo título era: *De essentia, existentia et subsistentia*. Por varias citas más es posible fijar también no pequeña parte del contenido de dicho opúsculo. El opúsculo fué compuesto mientras redactaba Suárez su tratado *de Incarnatione*. Pero ya no hay mención de tal opúsculo en las bibliografías suarecianas. ¿Qué fué de él? La tercera edición del tratado *de Incarnatione*, hecha en Salamanca en 1595, sustituye todas las citas referentes al opúsculo con citas de las *Disputationes Metaphysicae*, ya en prensa. Ello nos dice que el opúsculo primitivo fué incorporado a la Metafísica, y, efectivamente, las disputas XXXI y XXXIV dan todo el contenido antes prefijado del opúsculo. Con esto se ponen en claro también la génesis psicológica de las Disputas Metafísicas: Suárez interrumpió la publicación de su obra teológica de comentarios a la *Summa* de Santo Tomás, porque al redactar sus escritos se veía frecuentemente necesitado de principios filosóficos, cuyo valor no podía admitir fiado sólo de aforismos tradicionales sin someterlo a rígido examen. A través de este opúsculo es posible fijar algunas características de la personalidad de Suárez, especialmente su concepción sistemática y unitaria de toda la filosofía

J. I.

Mauricio, Domingo: *Para a história do Cartesianismo entre os Jesuitas portugueses do século XVIII*. RevPortFil, 1 (1945), 27-74.

Es dicho corriente entre los historiadores de la Filosofía en Portugal que el primer contacto de esta nación con las modernas corrientes filosóficas arranca de la publicación del *Verdadeiro Método de Estudar* del Barbadinho. Una historia precisa y pormenorizada de la enseñanza en los colegios de la Compañía demuestra plenamente que la filosofía moderna ya mucho antes de la aparición de la obra de Verney era objeto de estudio y discusión en las aulas portuguesas. La ciencia transpirenaica es llevada a Portugal por ilustres maestros alemanes, bohemios, italianos y belgas, que en la segunda mitad del siglo XVII promueven eficazmente en los colegios de la Compañía de Jesús los estudios experimentales. En el campo filosófico la agitación de las ideas,

debido a la importación de las doctrinas extrañas al escolasticismo, se muestra ya patente en el Curso del P. Antonio Cordeiro, publicado en 1714. En este movimiento de modernización se destaca el colegio de Santo Antão de Lisboa. Como exponente de esta preocupación por las corrientes filosóficas modernas, el P. Mauricio nos presenta un manuscrito del P. Antonio Vieira que contiene un curso completo de Filosofía, dictado por dicho Padre en el trienio 1739-1742, en las aulas del mencionado colegio de Santo Antão. El P. Vieira conoce ampliamente la ciencia y filosofía de sus contemporáneos. Las obras de Mariotte, Dechales, Riccioli, Diemerbroeck, Borelli, Riolano, Malpighi, Newton, le son familiares. Pero lo que más interesa para el propósito actual de contribuir a la historia del cartesianismo portugués es la amplia y concienzuda exposición que hace del sistema de Descartes; da cuenta minuciosa de sus reglas del movimiento, de la teoría "turbillonar", de los principios de su método. Tan prolija discusión de las tesis cartesianas muestra bien a las claras que la filosofía en ellas sutentada era tema que apasionaba ya desde los primeros decenios del siglo XVIII a la intelectualidad portuguesa.

R. Ceñal.

Ceñal, Ramón, S. I.: *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)*. Oviedo, 1945, pp. 3-95.

El nombre de Descartes y la noticia de sus novedades doctrinales no tardan en llegar a las aulas españolas. Ya en 1655, cinco años después de la muerte del filósofo, el jesuíta Gabriel Henao, en su *De Eucharistiae Sacramento*, refuta la doctrina cartesiana acerca de las especies eucarísticas. Influencias de la nueva filosofía corpuscular se advierten también en Isaac Cardoso y en el lisboeta Luis Rodríguez de Pedrosa, profesor de Medicina en la Universidad de Salamanca. Pero en la historia del cartesianismo español en la segunda mitad del siglo XVII merece destacarse el nombre y la obra literaria de Juan Caramuel, contemporáneo de Descartes, con el que llegó a entablar comercio epistolar. Mas sólo a partir de los últimos años del siglo XVII se puede hablar de escuela cartesiana española, dando a estas palabras el sentido propio de secta filosófica que tienen en otras naciones. Cierto es que ya en los últimos decenios de dicho siglo las doctrinas cartesianas gozan de singular favor en los salones eruditos de la corte. Pero un grupo organizado de fervorosos partidarios de las nuevas doctrinas no lo encontramos hasta el año 1697, con la fundación de la Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla, en la cual se van a propugnar con el mayor ardor las ideas cartesianas y parafísicas. Importa notar que el cuerpo de doctrina de estos innovadores no está inspirado exclusivamente en Descartes; influye también de modo eminente en estos filósofos españoles, acérrimos adversarios del aristotelismo tradicional, el mínimo francés P. Manuel Maignan. Entre los médicos sevillanos merece especial mención D. Diego Matheo de Zapata, el Dr. Miguel Jiménez Melero y D. Salvador Leonardo de Flores. El influjo de Maignan es también notorio en el poeta Gabriel Alvarez de Toledo. Por su parte, en Valencia, ya desde los primeros días del siglo XVIII, la nueva filosofía goza de singular favor entre los eruditos de la capital levantina. Juan Bautista Corachán, Jaime Servera y, sobre todo, Tomás Vicente Tosca son los represen-

tantes de la nueva corriente. La reacción escolástica no podía tardar. El mínimo madrileño P. Francisco Palanco toma a su cargo la defensa de la filosofía tradicional. En 1714 publica en Madrid su *Dialogus Physico-Theologicus contra Philosophiae Novatores, sive Thomista contra Atomistas.* Los corpusculares se crecen con la contienda: Palanco es impugnado por Sagüens, mínimo francés discípulo predilecto de Maignan, con su *Atomismus demostratus* (Tolosa, 1715). Bajo el seudónimo de Alejandro de Avendaño, el mínimo sevillano P. Juan de Nájera responde a Palanco con sus *Diálogos philosophicos* (Madrid, 1716); en estos diálogos es, sin duda, lo más interesante la *Censura*, del médico Zapata, en la que anticipa muchas de las ideas que más tarde expondrá en su obra póstuma, *Ocaso de las formas Aristotélicas* (Sevilla, 1745). En la defensa de la filosofía tradicional contra los progresos crecientes de las nuevas doctrinas corpusculares, y manteniéndonos en los primeros decenios del siglo XVIII, se distinguen, entre otros, el P. Luis de Lossada y el P. Clemente Langa. El citado Juan de Nájera abjurará también en sus *Desengaños philosóphicos* de su primer cartesianismo, aunque en verdad su aristotelismo suscitará muchas reservas a los celosos observantes del Peripato. Las posiciones eclécticas en medio de tanta variedad de ideas no podían faltar: recordemos los nombres del médico Martín Martínez y del P. Benito Jerónimo Feijóo; la actitud de este último ante el cartesianismo y doctrinas afines merece especial estudio, como índice elocuente de la agitación de ideas de la filosofía española de la primera mitad del setecientos. *R. C.*

WEICKMANN: *El cosmos desde Alejandro de Humboldt.* RevNacEd, 4 (1944), páginas 40, 54-72.

Hace ya cerca de un siglo que Humboldt comenzó a escribir su última gran obra, el *Cosmos*, que es un intento de descripción astronómica y física del mundo todo, a base de los conocimientos de su tiempo, positivos, sobre todo. Hay un punto en que la descripción de Humboldt permanece todavía estacionaria. Hemos de confesar que actualmente el problema del origen y formación de nuestro sistema planetario solar se halla todavía envuelto en densas tinieblas y que, en ciertos aspectos, cabe afirmar que su aclaración nos parece todavía más difícil que en tiempos de Humboldt.

Los progresos se refieren a nuestro conocimiento del espacio y del orden que rige el universo y, sobre todo, a la constitución física de las estrellas, a su estructura y a su atmósfera, a la atmósfera solar, a la configuración interna de la tierra y a la antigüedad del universo. Así, por ejemplo, para fijar la antigüedad de la tierra—desechados otros procedimientos más inseguros—se ha dado con uno que presenta mayores garantías de exactitud. Se basa en la medida del tiempo de desintegración, que deben llevar los minerales radioactivos más antiguos encontrados en la tierra. Se puede así atribuir a nuestro planeta la edad de unos dos mil millones de años. Esa misma antigüedad, por lo menos, se puede atribuir a todo nuestro sistema planetario... Es curioso observar que algunas de las ideas astronómicas de Kant, que Humboldt desdeñaba como de teorizante, han recibido luego plena confirmación. Tal, por ejemplo, la del movimiento de las estrellas "fijas". *J. Echarri.*

BERTRAND, PIERRE: *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne.* RevMetMor, 47 (1940), 167-186.

Pierre Bertrand nos da aquí un interesante estudio para interpretar y comprender mejor la filosofía de Hegel. Recorrer varios aspectos de su obra, en todos los cuales hace notar el valor directivo que ha tenido sobre el autor el sentido de lo trágico y del destino; y al fin concluye: "... aun a propósito del mismo problema del espíritu, y bajo cualquier lado por donde se la mire, la dialéctica de Hegel conserva el movimiento trágico que le da su carácter propio" (p. 186).

Empieza observando que "método y sistema, dialéctica y filosofía están inseparablemente unidos en el pensamiento hegeliano" (p. 165). Porque todo filósofo tiene al empezar a filosofar una "intuición primera"; luego la dialéctica desarrolla este contenido ya poseído por la filosofía y lo sistematiza. Por esto tiene gran interés poner de manifiesto cuál es la primera intuición del filósofc que se trate de comprender cuáles sus exigencias sistemáticas que la explicitarán y cuáles sus experiencias personales; con esto alcanzaremos el pleno sentido de la obra.

Ahora bien, la "intuición primera" de Hegel es la "exigencia de lo absoluto" (p. 166); a ella se mezcla "en todo el sistema y desde los escritos de juventud un cierto sentido de lo Trágico y del Destino", el cual sentido determina la dirección del filósofo y, por tanto, su dialéctica, y consiguientemente el desarrollo mismo del sistema" (p. 166).

Ante todo, el temperamento de Hegel, suave, bien equilibrado e irónico, no era precisamente trágico. Pero su época histórica, sí, tanto en la política (Revolución francesa) como en el trastorno ideológico concomitante; todo esto llevaba el sello de lo trágico, que daba la impresión de que el individuo era arrastrado por factores colectivos e irracionales. A Hegel le impresionó este ambiente.

Menos le impresionó lo cómico, en el que veía reflejado lo impotente y un efecto destructor. En cambio, en lo trágico veía la "reconciliación consigo mismo en el seno de lo Absoluto, fruto del sacrificio de sí mismo" (p. 168), o como dice el mismo Hegel, "la tragedia es la representación de la posición absoluta" (p. 168). Parece que ya vemos dibujarse la dialéctica triádica hegeliana.

"El héroe trágico ve que su destino surge de sus actos como el mismo sentido de la acción, que hasta entonces había ignorado" (p. 169); es el choque de dos impulsos, cada uno de ellos absorbente; y por su estructuración mutua surge la poderosa realidad sintética. Así en los dioses helénicos como en sus héroes trágicos; aun el coro dando a los dioses un homenaje nos hace llorar por el héroe, pero al mismo tiempo "comprendemos la necesidad de lo que le sucede como absolutamente racional" (p. 169).

Varios antecedentes históricos podrían señalarse para explicar la concepción hegeliana del Destino, aunque él la perfiló personalmente. "Desde sus primeros escritos la noción de Destino para él es inseparable de la intuición de lo Trágico—de una cierta intuición de lo Trágico—, alimentada por la experiencia helénica que compartió con Hölderlin" (p. 171). Así quiere explicar racionalmente el judaísmo y el cristianismo.

Como se ve, mucho antes que Nietzsche, Hegel sintió con agudeza lo trágico de la vida griega, buscó la "reconciliación" en la belleza, alimentada por lo trágico, que es sobrepujado, ya que en la aceptación de lo Trágico y del Destino "se produce la reconciliación del espíritu consigo mismo" (p. 173).

Busca también Pierre Bertrand los rasgos esenciales del Destino en las mismas nociones hegelianas de castigo y crimen (pp. 174-176), y aún más en la dialéctica hegeliana "esta primacía del heroísmo, conserva siempre este sentido y éste carácter trágico que hemos ensayado colocar en buena luz" (p. 177). Esto lo desarrolla a propósito de tres problemas: acción, historia, espíritu. En el de la acción (pp. 177-179), con las nociones de pecado y salvación; en la de historia (pp. 179-182), con su consiguiente teodicea, "la sola teodicea posible, la que no deja subsistir en lo divino *la idea fija del más allá*" (página 179), su teoría de los grandes hombres de Estado, del desarrollo, plenitud mortífera y decadencia fatal de los pueblos (p. 181); en la noción del espíritu (pp. 183-186), con su secuela de negación del amor a toda la humanidad (p. 183), su noción del espíritu objetivo y del espíritu absoluto, religión, filosofía, arte (p. 185) y del espíritu subjetivo (p. 186).

"Así, el camino real sólo se abre a un espíritu penetrado de la trágica insuficiencia de toda realidad finita" (p. 186). Pero, ¿es esto para elevarse a una verdadera Realidad Infinita? ¡No llega tan alto el hegelismo! "Encuentra su sentido en el Todo" (página 186), y apostillemos: "sentido trágico", tan trágico como el de los pueblos que, tomándolo por filosofía propia, no lleguen a la verdadera y gran Esperanza.

J. Roig.

Florí, Miguel, S. J.: *La crítica del kantismo en la "Filosofía fundamental" de Balmes.* EstEcles, 17 (1943), 361-99.

Descripción esquemática y lúcida de la gran obra crítico-constructiva de Balmes, en la que éste aparece empeñado en dar la batalla al gran filósofo alemán, atisbado con mirada histórica por B., como padre de funestos errores aún inéditos, y particularmente como núcleo germinal del panteísmo fichteano, que hacía riza en las mentes contemporáneas de la F. F. Mérito original de B., primer debelador en España del criticismo e idealismo alemán dieciochesco concebir una construcción filosófica personal con materiales propios, pero con la mirada de filosófo y apologeta vuelta siempre a los que son pilares doctrinales del edificio kantiano. *L. Martínez Gómez.*

Iturrioz, J.: *El hombre nuevo de Carlos Marx de un siglo (1844-1944)* RazFe, 130 (1944), 475-488.

Descritas algunas notas de la personalidad de K. Marx, y puestos los antecedentes de su formación universitaria, estudio el influjo que en él tuvo la obra de L. Feuerbach *Das Wesen Christentums.* Por influjo de esta lectura, y avanzando sobre ella en conformidad con el propio temperamento, K. Marx se formó ya en 1844 las ideas filosóficas fundamentales en toda su doctrina social. Se refieren a su posición ante Hegel, cuyo idealismo es rechazado; pero aceptada su evolución dialéctica traspuesta a un plano real social-económico. Marx tiene una concepción del hombre radicalmente concreta y real; no admite abstracciones ningunas, particularmente la religiosa: el hombre debe llegar a la conciencia de su propia y auténtica dignidad, y para ello no encuentra

Marx otro camino que el de cambiar la situación económica. La historia de un siglo nos manifiesta las consecuencias de esta concepción marxista, y a su vez nos indica la dirección fundamental en el apostolado social. *J. I.*

SAMPAY, ARTURO ENRIQUE: *La filosofía del "Iluminismo" y la Constitución argentina de 1853.* Ort. 4 (1943), 323-351.

Se estudia la Constitución Argentina de 1853, considerada en su aspecto jurídico-formal, es decir, como *lex scripta* o totalidad sistematizada de los preceptos fijados por escrito en un sólo cuerpo constitucional. La filosofía del *iluminismo* inspira la Constitución citada. En efecto, "bajo el signo mental del *Aufklärung* nacimos a la vida política independiente. Los hombres de la Revolución de Mayo fundamentaron su acción en la concepción iluminista de la historia". Especial atención merece el agnosticismo filosófico de la Constitución Argentina del 53; en ella se proclama la neutralidad cultural del Estado, y con ello queda eliminada toda profesión confesional de determinada religión positiva. El iluminismo informa también los capítulos de la Constitución en que se declaran las relaciones esenciales del individuo con el Estado; las mismas influencias se descubren en el concepto de ley y de función legislativa implicados en dicha Constitución Argentina. *R. Ceñal.*

JOBIT. P.: *El problema religioso del krausismo.* Cuad. de Adán, II (1945), páginas 61-197.

El presente artículo es la traducción hecha por Paulino Garagorri del capítulo V de un libro sobre el krausismo en España, publicado en 1936, pero poco conocido aún entre nosotros. Al estudiar en él su autor el sistema del krausismo, más religión o mística que filosofía, como lo reconocen defensores y adversarios, se aplica a observar principalmente su posición con respecto al catolicismo, aspecto capital en España, cuyo ambiente es católico y en donde los krausistas mismos se consideraban católicos.

Catolicismo y krausismo son incompatibles, declararon los impugnadores de éste; basta analizar su noción de Dios y el panteísmo que encierra, según sostenían adversarios de tanto nombre como Balmes, Ortí y Lara, Ceferino González, Menéndez y Pelayo, F. Valbuena...

Los krausistas, en realidad exponían un *panenteísmo* con afinidades panteístas; pero su doctrina en modo alguno puede considerarse como una forma del pensamiento filosófico cristiano.

Para prueba de esto, primero se fijan algunas de sus afirmaciones ante las ortodoxas sobre nuestro conocimiento de Dios, las relaciones entre el Ser absoluto y los particulares y la creación. Después se recuerda la posición de los krausistas españoles frente a la Iglesia (de crítica irrespetuosa, coactiva, entrometida), frente al dogma (en el que distinguen los dogmas positivos en evolución histórica, accidental elemento de la religión, y el alma del dogma, o sean las verdades comunes con otras religiones y la filosofía, elemento esencial de toda religión), y frente a la vida cristiana en su integridad (el creyente observará en su conducta la marcha hacia Dios, el alma del dogma, sugerida por los dogmas de las religiones positivas).

El krausismo, pues, propugna una religión media, cuya mejor expresión

es el cristianismo, acogedora de verdades de otras religiones, en la que permanezca lo esencial, purificándose constantemente de los dogmas positivos en evolución.

Por último se fija el criterio krausista para escoger esto esencial y racionalmente aceptable, el cual no es otro que la conciencia religiosa infalible, y que no constituye un subjetivismo a lo Schleiermacher, sino más bien un ontologismo realista.

En la *Minuta de un testamento*, del krausista Gumersindo de Azcárate, se retratan las ideas y la práctica krausistas respecto a la religión católica.

Como consecuencia, establece el autor: los krausistas españoles no eran incrédulos ni impíos; no eran protestantes; eran católicos disidentes, heterodoxos y, con más precisión, como resulta del examen del Modernismo, las avanzadas modernistas. En definitiva, pretendían conciliar la religión y la ciencia; era lo esencial. Para ellos audaz identificación de ambas, llamada a la conciencia para procurar el postulado de toda esa geometría del universo pensable, deslastre de las religiones positivas, moralismo y pragmatismo religioso.

A. Fabrat.

Laín Entralgo, P.: *Un paisaje y sus inventores.* Introducción al estudio de la generación del 98. Cuad. de Adán, II (1945), 35-39.

Trata de presentar el descubrimiento estético del paisaje castellano logrado por los hombres de la llamada "generación del 98". Concretamente estudia el autor las características percibidas por Unamuno, *Azorín*, A. Machado y Pío Baroja, cuyas impresiones estéticas quedan resumidas en esta frase: "La naturaleza, el nativo temperamento y la peculiar biografía del artista, una idea de la historia que acaeció y de la vida que bulle sobre la tierra contemplada." A la de éstos viene agregada la visión de Menéndez Pidal, más realista, más risueña y menos exaltada. Todos ellos nos han hecho ver y sentir el paisaje

J. Iturrioz.

Iturrioz, J.: *Crisis religiosa de Unamuno joven. Algunos datos curiosos.* RazFe, 130 (1944), 103-114.

Con los datos que Unamuno refiere en su librito *Recuerdos de niñez y de mocedad* y en su epistolari a *Clarín*, completados con los datos hallados en el archivo de la Congregación Mariana de Luises de Bilbao, se trata de fijar algunos aspectos de la crisis religiosa de Unamuno en su juventud. No pequeña parte tuvieron en ella las lecturas de Unamuno tanto de filosofía como de historia de los dogmas, como en general de cuestiones religiosas tratadas por protestantes. Llego al fin a esta conclusión: vistos los autores en que se inspiró y las tendencias que luego siguió, hemos de reconocer que en Unamuno hemos alimentado y aplaudido en España un auténtico protestante, en toda la gravedad herética de la palabra, y concretamente un modernista, quizá el único que en España ha aparecido en público. Resulta incomprensible que se proclame como *máximo español* a este hombre que traicionó la fe antigua de sus padres.

J. I.

HUARTE, G.: *La agonía del cristianismo de Miguel de Unamuno.* Hechos y Dichos, 17 (1944), 363-367.

En el consultorio de la vida responde esquemáticamente este conocido teólogo a las consultas sobre la moralidad de la obra referida en el título. La agonía del cristianismo a que se refiere Unamuno es la duda perpetua que cada uno mantiene de su propia fe. Ahora bien, fe que vive de dudas y no las sobrepuja es incredulidad, y hace notar además este sabio profesor que esta incredulidad pertenece, según Unamuno, al cristianismo como tal. Además descubre en el libro, en oposición con la doctrina católica, otras muchas doctrinas de tipo modernista, o jansenista, doctrinas que ponen en oposición cristianismo y catolicismo romano, etc. Por estos y otros errores, concluye el articulista: "Pero creo que con lo dicho antes basta para hacer ver que se trata de un opúsculo sumamente perjudicial y que merece ser prohibido por la autoridad eclesiástica competente." *J. Iturrioz.*

GONZÁLEZ ALVAREZ: *Las dos dimensiones de la existencia en la filosofía existencial.* RevFil, 4 (1945), 255-283.

Visión de síntesis de los dos momentos culminantes constitutivos de la existencia, la *autorrelación* y la *heterorrelación,* con un delicado análisis de los movimientos pendulares hacia estos dos polos, más o menos acusados, pero apreciables en todos los principales existencialistas. Autorrelación; la evidencian: la *situación* orientada al *yo* hasta venir a constituirle en la implicación de sujeto y objeto en Jaspers; el ser *consigo,* última formulación del *ser-en-el-mundo,* de Heidegger; la *encarnación* en el objeto, en una trascendencia de la oposición de objeto y sujeto en G. Marcel; la existencia define como premisa dinámica y libre de la esencia, mi ser y el ser de lo otro en mí, en Lavelle. Heterorrelación; reverso de la misma autorrelación, que pasa por las variedades de la ligazón a Dios, estar como pecador ante *Dios,* en Kierkegaard; la trascendencia al propio ser inserta en la *situación,* en Jaspers; la llamada al *ser* en su metafísica amplitud entrevista y anhelada por Heidegger a través de *esta* existencia; la inserción propia en el mundo que desborda el marco del problema planteable para tocar el *misterio ontológico,* que previene y sorbe toda pregunta, en G. Marcel; la teoría de la *participación* en una imitación no receptiva, en segundo plano, sino creadora, de Lavelle... Son otros tantos enfoques que traducen la confluencia de estos dos momentos inseparables, clausura y apertura, integradores de la deducción existencialista de la existencia. *L. Martínez G.*

ITURRIOZ, J.: *Filosofía existencial.* Hechos y Dichos, 17 (1944), 594-598.

Expongo sumariamente las características generales de esta filosofía. En sus orígenes se encuentra Kierkegaard, tiene grandes analogías con el vitalismo y son hoy sus representantes Heidegger, Heyse, N. Hartmann y, sobre todo, Jaspers. Es una filosofía de lo concreto, real, dinámico; emplea como método fundamental el fenomenológico de Husserl, con diversas variantes. Aunque universal y generalísima en sus intenciones, de hecho esta filosofía es antropológica, sin que acierte a salir del hombre. Es violentísimo el contraste entre las intenciones y los logros de esta filosofía, calificada ya de decadente y signo de decadencia en nuestros tiempos. *J. I.*

ROIG GIRONELLA J., S. I.: *La apologética y la filosofía de la acción*. RazFe, 127 (1943), 485-506.

Sobre esta materia el autor escribe varios artículos:

I. Origen de la nueva apologética moderna, inmanentista, y su principal representante, Blondel. ¿Cuál es su estado y su valor actual, publicada la trilogía blondeliana? Controversia sobre la tesis blondeliana; quiere sobrenaturalizar la filosofía y naturalizar la teología. ¿Cómo? Siguiendo la corriente kantiana con su correlativo, que consiste en la acción.

1) *La acción;* en sentido de intelección perfecta opuesta a imperfecta = conceptual. Su primer elemento es el conocimiento concreto e inefable, cual el adquirido con el trato íntimo = contemplativo = semimístico.

2) *Adhesión voluntaria* u opción; este punto es muy obscuro y delicado en Blondel. Parece que además del influjo de la voluntad, admitido ordinariamente en Filosofía y tratado de fe, admite algo especial: la opción primera = intervención voluntaria anterior al acto libre; de sabor kantiano.

3) *El finalismo o acción;* desprestigiado por el kantismo el principio de causalidad, Blondel le quiere superar por la finalidad o el desarrollo de la acción del pensamiento, que lleva al realismo trascendental.

II. En el segundo artículo, RazFe, 128 (1943), 34, de entre toda la producción filosófica de Blondel se escoge y estudia en la *Trilogía blondeliana* el Pensamiento, el Ser y la Acción, la médula de la Filosofía y de la Apologética de la Acción. El camino en esos tres campos es el mismo; ni el Pensamiento, ni el Ser, ni la Acción se explican a sí mismos sin el recurso a un Ser trascendente, absoluto, a un puro actuar; ni pueden saciarse de otro modo que recibiendo de este Ser trascendente lo que les falta.

III. En el tercer artículo, RazFe, 128 (1943), 239, expone la gran polvareda que ha levantado entre tirios y troyanos la Filosofía de la acción. Para juzgarla se limita a su última fase, de la trilogía, en tres puntos principales: 1) Conocimiento concreto; exagera Blondel su necesidad y rebaja el valor del conocimiento abstracto; tendencia kantiana y modernista. 2) La argumentación finalística; no le reprochamos a Blondel su uso, sino su abuso; abuso es el conocimiento cósmico y la tendencia del Pensamiento hacia el Trascendente, como medida del conocer; sobre todo aplicada la finalidad a la cuestión de lo sobrenatural. Es, además, gratuito. 3) La voluntad como fuente del conocimiento intelectual. Es clara en esta teoría blondeliana, inadmisible para los católicos, la influencia kantiana. 4) Pruebas de la existencia de Dios; las que da Blondel por la tendencia del Pensamiento, la Idea del Ser y de la Acción, o no son suficientes, o por lo menos muy obscuras. Notemos, no obstante, que esta Filosofía en algunos puntos puede ser útil al apologeta católico.

L. Salcedo.

VALBUENA, J., O. P.: *La filosofía de la insuficiencia*.—RevFil, 4 (1945), páginas 235-253.

Denominación original del autor aplicada a la filosofía cristiana, en el sentido de que la filosofía cristiana acepta la necesidad *moral* de la Revelación para hacer expedito el conocimiento de ciertas verdades naturales, por oposición a la *Filosofía insuficiente*, justo predicado de la moderna Filosofía afec-

tadamente autónoma, privada por ello de aquel complemento. Se reproducen varios episodios de la reciente contienda alrededor del concepto de la filosofía cristiana. Entre la dirección integradora, agustiniana, y la disociadora, neotomista, se inclina el autor hacia esta última, con la formulación de la escuela de Lovaina; propone una distinción que caería sobre la cuestión de derecho, y al parecer como aspecto de interpretación histórica, que consistiría en distinguir un conocimiento *pre-filosófico*, material de las verdades naturales en cuestión, de influjo tradicional, revelado, y otro estadio psicológico de *fundamentación racional* de esas mismas verdades, ya aceptadas y vividas, llevada a cabo total y puramente con instrumentos naturales, tal que tendríamos una filosofía sólo *extrínseca y materialmente cristiana*.—*L. Martínez G.*

Iriarte, J., S. I.: *Vasconcelos o el filósofo del trópico*. RazFe 129 (1944), páginas 8-20.

Breve presentación del filósofo-poeta mejicano, que quiere construir una filosofía vista desde los resplandores del trópico y la maraña de la selva virgen, en contra de la *ratio* y cabalgando plenamente en la tendencia emocional hacia una interpretación del mundo en una unidad semipanteística.

L. Salcedo.

Iriarte, J,. S. I.: *La filosofía hispano-americana contemporánea en su organización y orientaciones varias*. RazFe 121 (1944). pp. 243-258.—Varios artículos del autor sobre esta materia.

I. La tendencia actual americana, influenciada por Vasconcelos, es desgraciadamente hacia la filosofía intuicionista y sinfónica. Sin embargo, hay en América solera helénica, filósofos razonadores, que vamos a presentar: En Buenos Aires, muchos pensadores con orientaciones germano-galas, y buenas publicaciones, en especial de la Universidad de Buenos Aires y del Plata, y de la Facultad de San Miguel e Instituto de Santo Tomás de Aquino de Córdoba. También en Uruguay brilla la tendencia helénica y europea: Rodó, Reyles, Zorrilla y especialmente Vaz Ferreira, el gran pensador.

II. RazFe, 129 (194), pp. 358-373.—Al otro lado de los Andes encontramos un movimiento similar de envergadura; no en vano es Chile un país de características casi nórdicas. Durante el siglo pasado, materialista y positivista (Lagarrigue), tiende después a un débil espiritualismo a lo Bergson con Loyola, Molina. Florece también la filosofía perenne, con Ginebra y sus seguidores. Sin facultad filosófica Paraguay y Bolivia, sólo son de notar algunos brotes esporádicos. No así el Perú, con su floreciente Universidad católica, y la oficial, últimamente bien encauzada. Pujantes brotes en el Ecuador y Venezuela, y florecimiento en Colombia, en sus Universidades libres y de abolengo libre de Bogotá.

III. *Ibidem*, pp. 494-506.—En Cuba se va lentamente a la superación del positivismo de Varona, y en Puerto Rico al idealismo de Hostos, con valentía en el sector católico. Se ha restaurado la Facultad Filosófica de Santo Domingo: ¿cuajará su tendencia espiritualista? Centro América tiene todavía en germen su filosofía. Méjico, superado el positivismo materialista del novecientos, sale pujante a la palestra, tanto en su Universidad autónoma como en sus florecien-

tes Facultades eclesiásticas. ¿Cuál es el papel y el porvenir de la Filosofía en América? Grande, si se acentúa su sentido antipragmatista, espiritualista y universalista, que le defienda de ingerencias extrañas y peligrosas, de mimetismos vulgares y perniciosos. *L. S.*

Iriarte, J., S. I.: *El cerebro del coloso americano*. RazFe, 130 (1944), páginas 12-28.

Breve bosquejo de la Filosofía en Norteamérica, la tierra de la técnica y del superindustrialismo. La primera influencia puritana inglesa desaparece bajo los aires de la libertad proclamados por los revolucionarios franceses, que a su vez son superados por cierto trascendentalismo de origen germano. En su época moderna, su Filosofía toma dirección netamente americana, de franco carácter pragmatista, aunque con un último fondo idealista; así los James, Royce, Dewey, Peirce, Santayana, etc. *L. S.*

Iriarte, J., S. I.: *La novísima visión de la filosofía de Ortega y Gasset*. RazFe, núm. 127 (1943), pp. 107-120.

Nos la da Ortega en un prólogo a la traducción de la famosa obra de Brêhier, *Histoire de la Philosophie;* desde allí habla como de tribuna, donde proclama sus novísimas ideas, con su forma tan sugestiva. Divagación rápida sobre "las épocas deslucidas", tema caro a Brêhier. Breve excursión sobre el sentido histórico, y repulsa de toda historia propia de las ideas. Nos da a continuación lo que él entiende por Filosofía, en visión la más revolucionaria: "Es la tradición de intradición... la Filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado (al perder la fe y la tradición) desde el siglo VI, antes de Jesucristo..." Esta noción es el derrumbamiento de la interpretación clásica de la Filosofía, y aunque en algún sentido sea verdadera, falla completamente por todos los demás, No hay nexo alguno entre el filosofar y el dejar de creer, ni se confirma con los hechos semejante tesis. A este tremendo fallo se añade el segundo: no hay verdad absoluta; de donde el nihilismo más completo. Es el historismo diltheyista, que en él domina últimamente. *L. S.*

Llambias de Azevedo, Juan: *La filosofía de la religión de Scheler*. CyF., 1 (1944), núm. 2, 9-40, 60-63.

Quiles, Ismael, S. I.: *Observaciones a la filosofía de la religión de Scheler*, ibidem, 41-59, 64-76

El doctor Llambias de Azevedo, profesor de la Universidad de Montevideo, y el P. Ismael Quiles, S. I., profesor de la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel (República Argentina), nos exponen en sendos artículos y cartas, mediadas entre ambos, sus personales juicios sobre la filosofía de la religión de Max Scheler.

Llambias reduce la doctrina de Scheler a estos capítulos principales: 1) El saber religioso y el saber filosófico, son distintos e independientes entre sí; la religión no se funda en principios metafísicos: es, por esencia, una convicción absoluta, más originaria en el espíritu que la Metafísica; la Religión descansa en sí misma, tiene su fuente viva y propia en la Revelación, base firmísima

que no necesita de ningún refuerzo; pero la Revelación no es sólo revelación positiva: es, en general, el modo específico de darse el objeto divino en el conocimiento, que, al revés de todo conocimiento espontáneo, consiste en que el objeto se comunica (se abre, se muestra) al sujeto; la distinción entre revelación natural y positiva es sólo una diferencia de grado. 2) La fundamentación de la Religión ha de consistir en una investigación de la esencia de los objetos y valores de fe, de las clases de revelación y de los actos religiosos. Es la tarea de la fenomenología de la Religión (que no ha de confundirse con la psicología de la Religión); esa fenomenología es previa a todas las otras ciencias de lo Divino. 3) Los resultados de esa fenomenología son: objeto y acto religioso poseen una conexión esencial; el objeto es el *ens a se;* del valor absoluto de este objeto se deduce que la experiencia religiosa es inderivable de otra esfera del ser; el acto religioso es a su vez irreductible a lo psíquico, biológico, lógico o ético, pertenece constitutivamente a toda conciencia finita, tiene leyes esenciales propias y sólo se explica por la realidad de la clase de objetos a que tiende; por su parte, el objeto no es meramente aprehendido; se da a conocer, porque todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios, es revelación natural; esto implica que ese objeto del acto religioso es persona: la personalidad de lo Divino sólo se da en el acto religioso, es incognoscible por la Metafísica. En resumen: el acto religioso es esencial al espíritu humano. 4) Consecuencia de que el acto religioso y su objeto son originarios, es que la existencia de esos actos y su objeto sólo puede tener una explicación: la existencia de Dios mismo; las otras pruebas de esta existencia suponen ya la consideración religiosa del mundo. Al doctor Llambias le satisface en conjunto la doctrina de Scheler: la prioridad de la religión sobre la Metafísica le parece admisible; más aún: sostiene que en las cinco vías de Santo Tomás, para llegar por ellas al Dios único, es menester presuponer el concepto de Dios, concepto que sólo puede brotar de la conciencia religiosa previa. No le satisface en Scheler la afirmación, que entre revelación natural y positiva sólo se da diferencia de grado; tampoco su negación de que la personalidad de Dios sea cognoscible por la Metafísica.

El P. Quiles, en sus *Observaciones,* determina primero con precisión cuál sea la doctrina oficial de la Iglesia Católica en la materia en cuestión, distinguiendo netamente el sistema tomista de lo enseñado por la Iglesia en su magisterio solemne. Nota después que el problema planteado por Scheler sobre la prioridad de la Metafísica y la Religión, o sobre la posibilidad de demostrar la existencia de Dios sobre la base de la religión misma, sólo tiene sentido en el plano de la religión *natural;* en el caso de la religión *positiva,* la prioridad de la Metafísica es evidente. En el plano de la religión natural, el P. Quiles observa que, entendiendo la Metafísica como ciencia de los primeros principios de todo lo real, es base ineludible del saber religioso como de otro saber; el doctor Llambias observará más adelante que, para Scheler, Metafísica no es ontología, sino exclusivamente la ciencia del mundo en sí y de su fundamento último. A la cuestión, si el hombre es más originariamente religioso que metafísico, el P. Quiles responde: 1.°, que el hombre es por esencia, y por tanto originariamente, ambas cosas a la vez; 2.°, puesto a elegir entre una prioridad absoluta, se habrá de decir que primero debe concebirse un

mínimum de Metafísica, pero que luego lo religioso se desarrolla más profunda y universalmente que lo metafísico. Por eso se puede afirmar que Dios ha hecho al hombre más religioso que metafísico; pero hay que guardarse de todos los extremos: un mínimum previo de Metafísica es necesario para que lo religioso en el hombre no sea ciego, supersticioso o irracional. Scheler sostiene el carácter hipotético de la Metafísica, por derivarse del saber científico positivo, y éste estar en perpetuo cambio; el P. Quiles opone el carácter absoluto de los primeros principios, no fundados en una mera inferencia, sino dados en una *percepción intelectual*. Sobre el valor de los actos religiosos en orden a la prueba de la existencia de Dios, Quiles rechaza el exclusivismo de Scheler: "Si Scheler nos dijese que, además de la prueba religiosa misma, son *también válidas por sí mismas* las pruebas conocidas de la existencia de Dios, no tendríamos ninguna dificultad." *R. Ceñal.*

Derisi, Octavio Nicolás: *La axiología y el personalismo ético de Max Scheler*. Ort. núm. 6 (1944), 5-71.

Scheler, más que una Ética, lo que pretende es una nueva fundamentación de la Ética. Su método será el fenomenológico iniciado por Husserl. En su parte negativa, Scheler dirige principalmente su crítica contra el formalismo kantiano, cuyos frutos son una moral fría de lo obligado, sin contenido y sin amor; Scheler rechaza también toda ética de bienes o fines aprehendidos por nuestro intelecto; semejante moral, según él, reincidiría en el utilitarismo. En su parte positiva, Scheler comienza por establecer su teoría de los valores: en la vivencia del percibir sentimental se nos da, de un modo inmediato, una esencia de tipo enteramente distinto del objeto inteligible, una esencia alógica y puramente valiosa, un *valor*. El valor debe distinguirse cuidadosamente de la *cosa*, de lo *depositario* del valor, que es el *bien*. Lo que es dado en la intencionalidad trascendente de la emotividad no es el *bien*, sino el *valor* puro, abstracto y universal. Los valores se gradúan según una jerarquía, amplia escala desde lo ínfimo hasta lo más noble y puro. Sobre este fundamento, Scheler puede oponer ya a la moral negativa y estrecha del deber, de lo mandado y prohibido, la moral axiológica, que abre un ideal mucho más amplio al obrar moral; es la *moral del amor*. Pero los valores tienen dignidad moral en cuanto son realizables por la persona humana: la teoría de la persona es el complemento de la axiología scheleriana. Scheler critica la concepción kantiana de la persona. La persona es la unidad concreta de todos los actos, presente en cada uno de ellos; aquello que hace que el acto no sea algo abstracto, un acto en general, sino un acto individual concreto, mi acto. La persona se da íntegramente en cada acto como totalidad individual concreta de la vida espiritual, que presta al acto su modo peculiar individual, propio e insustituíble. La persona se reduce, en última instancia, para Scheler, a algo esencialmente ético: los valores llegan a ser y realizarse por la persona; por el supremo amor a sí mismo, la persona logra la plena comprehensión de sí misma, y merced a ella, la intuición y el sentimiento de su salvación; la persona se constituye así en fundamento de todo valor y absolutamente en "valor en sí, para sí".

En la segunda parte de este amplio estudio, el doctor Derisi hace ponderada crítica de la ética de Scheler. Reconoce sus méritos: sus ataques al for-

malismo kantiano; el laudable propósito de centrar de nuevo la ética en el ser real objetivo; reconoce también la filiación cristiana de tipo agustiniano-pascaliano de aquella ética axiológica. Pero los errores de Scheler son muy graves. Su noción del *valor* es insostenible si no se apoya en la noción del *ser* e integrada en la del *bien*. La radical oposición establecida por Scheler entre la ética del deber y la del amor, tampoco es admisible porque la moral cristiana armoniza perfectamente deber y amor. La noción actualista de la persona, que Scheler propugna, sólo tiene sentido y puede sostenerse sobre el concepto de substancia. Derisi descubre que todo el esfuerzo de Scheler por arrancar los valores y la persona de las mallas del trascendentalismo para darles consistencia real, resulta irremediablemente fallido y perdido para siempre: esa objetividad, esos valores, ese ser de la persona no es más que un "juego" de la libertad creadora del espíritu. La Metafísica, la Axiología, la Cultura, la Ética mismo son un "puro juego existencial". Derisi denuncia después el intuicionismo de Scheler, que instaura en la percepción sentimental de los valores un irracionalismo que destruye toda objetividad. Dirisi concluye: "O se llega hasta las últimas consecuencias del realismo intelectual tomista y se logra así una visión magnífica y armónica de toda la realidad, dentro de la cual queda esclarecido nuestro propio ser, o es menester retroceder hasta el idealismo trascendental y autonomismo moral panteísta... No hay término medio." El fracaso de Scheler es la mejor prueba. *R. Ceñal.*

Quiles, Ismael. S. I.: *Filosofía y Cristianismo, según M. Blondel* CyF., 1. (1944), núm. 1, 92-100

Blondel sostiene que la Filosofía no se termina en sí misma: la unidad natural y la sociedad pública de los espíritus no se perfecciona, ni llega a la estabilidad, si no es refiriéndose a una verdad y a una autoridad soberana, al cristianismo y a la Iglesia, "la única que ofrece el principio, el modelo y el medio". Según Blondel, la Filosofía es esencialmente católica, es decir, el filósofo, que sinceramente estudia la realidad humana, debe llegar a la conclusión de que la naturaleza humana no tiene, por sus fuerzas naturales todo el desarrollo de que es capaz, y que, por lo tanto, queda truncada si no es completada por una gracia que la eleve por encima de sus fuerzas, es decir, por una gracia sobrenatural. La discusión de esta doctrina de Blondel nos plantea esta primera cuestión: ¿Es cierto que el filósofo, como tal puede llegar a conocer su propia insuficiencia para resolver el problema de la realidad humana y que, por lo tanto, necesita de una luz superior, revelación, gracia especial para satisfacer sus ansias y tendencias más profundas de exhaustiva explicación del problema del hombre? Pero esta misma pregunta hemos de repetirla en el plano histórico real del estado postlapsario en que el hombre se encuentra: ¿Puede el hombre, por sus propios recursos, llegar a conocer que su ciencia, puramente natural, no le puede explicar satisfactoriamente su realidad *actual* y que, por lo tanto, necesita de la revelación para completar sus tendencias cognoscitivas y apetitivas en el orden *actual?* La respuesta afirmativa ofrece el peligro de anular la sobrenaturalidad de la revelación y de la gracia. Pero queda en pie un tercer problema: ¿Es posible que, en cualquier hipótesis, el hombre llegue a sospechar que sus fuerzas

pueden extenderse todavía más allá del alcance natural por medio de un auxilio divino, y que puede llegar a conocer a Dios de una manera más perfecta y que, por lo tanto, queda su naturaleza en cierto modo insatisfecha si no es elevada a ese nuevo orden de conocimiento? La afirmativa parece también destruir la sobrenaturalidad de la visión intuitiva. Santo Tomás, sin embargo, habla de un deseo natural de ver a Dios (*C. Gg.*, III, 57.); para mantener la sobrenaturalidad de la visión divina, se podría decir que ese deseo no es una verdadera exigencia. Para otros teólogos, la capacidad del hombre en orden a un conocimiento de Dios superior al natural, se reduce a pura *potencia obediencial*. Quiles observa: "Esta interpretación deja muy a resguardo el orden sobrenatural. Los que la sostienen... no pueden admitir las explicaciones blondelianas sobre las relaciones entre la razón y el catolicismo. Pero, además de ser contra la "interpretación obvia" de gran parte de los teólogos de los siglos XIII al XVI, tiende a separar, tal vez demasiado, el orden sobrenatural del natural." Y concluye: "La interpretación de Blondel acerca de las relaciones entre la Filosofía y el cristianismo, que de una manera especial favorece la estructura racional de este último, nos parece gozar de una sólida probabilidad, tanto desde el punto de vista de la Filosofía, como de la teología católica." *R. Ceñal.*

Robert Lenoble: *La philosophie religieuse de León Brunschvicg*. RevMte-Mor, janvier-avril (1945), 64-72.

Parece paradójico hablar de la filosofía religiosa de Brunschvicg, cuyo sistema se muestra incompatible con cuanto caracteriza una religión (pp. 64-66). Y sin embargo, no es así. Es verdad que rechaza la afirmación de la existencia de Dios; pero es porque cree descubrir en toda afirmación de Dios la negación de una idea más pura del mismo, y porque le parece que toda afirmación, toda actitud dogmática, es origen de la intolerancia y luchas religiosas. Por esto afirma que la única manera de evitar estos inconvenientes es superar toda afirmación con una razón siempre en marcha y nunca satisfecha (pp. 66, 67), Es cierto que no se le puede llamar teísta, porque no admite la dualidad del alma y Dios; pero Brunschvicg rechaza la inculpación de ateísmo y quiere que la *razón impersonal* impregne su racionalismo de un carácter religioso (pp. 67, 68). Ataca el realismo de Pascal, Descartes y Malebranche, pero no impugna jamás su fe, y parece querer guardar algo de ella (pág. 68).

Se puede, pues, hablar de una filosofía religiosa de Brunschvicg, mas no es fácil dar de ella una interpretación objetiva. Palabras del mismo Brunschvicg cierran el paso a toda izquierda o derecha brunschvicgnianas; pero Brunschvicg permanece en el centro, envuelto en problemas. Diríase que ha amado en la razón su anhelo ascendente de amor y verdad, y ha creído que, teniendo este amor, no podía ser inculpado de ateísmo o incredulidad, aun cuando su idealismo le hiciese rechazar toda creencia—toda adhesión—como una pura negación del espíritu (pp. 69, 70).

Frente a esta doctrina cabría formular serias reservas. En resumen se podría tal vez decir, aunque en sentido inverso, lo que Bergson afirmaba de nuestra civilización material es, a saber, que el cuerpo había crecido más a

prisa que el alma. El vicio radical de la doctrina de Brunschvicg consistiría en pretender hacer crecer el espíritu, a la par que se despoja del cuerpo de la realidad. Con esto no se logra si no crear un vacío cuyo rellenamiento postula la inteligencia, si quiere poseerse a sí misma. Por esta razón tampoco puede el creyente prescindir de la realidad de su Dios, sin que, por otra parte, su fe signifique necesariamente un medio para aplastar a los incrédulos, sino una ayuda que ofrecerles (pp. 71, 72). *Sauret.*

ITURRIOZ, J.: *Filosofía y catolicismo.* Hechos y dichos, 16 (1944), 211-217.

El análisis de la crisis de 1936 lleva al estudio del catolicismo en España. Nuestro siglo es herencia del pasado. Examinada la cultura legada por el XVIII al XIX se descubren ya muchas raíces, de tal situación, enciclopedismo, liberalismo, iluminismo... especialmente la independencia de las instituciones culturales, sociales y políticas respecto de la Iglesia, y la autonomía total de la inteligencia humana. La Filosofía, cutivada en ese ambiente, ha tenido las mismas características. En la dirección ideológica que nuestra cultura iba tomando desde el siglo XVIII está la raíz, y por lo mismo, para su remedio, es necesaria una intensa labor de saneamiento ideológico de nuestras mentes. El catolicismo, concretamente la filosofía cristiana, puede realizar ese saneamiento. La Historia prueba que el terreno católico es propicio para el florecimiento filosófico. Lejos de ser incompatibles la Filosofía —entiéndase la verdadera Filosofía—y el catolicismo, es éste el que durante la Historia ha monopolizado esta sabiduría. *J. I.*

MANSO PÉREZ: *Civilización y cristianismo. La misión de la Iglesia en la actual encrucijada de la civilización y cultura.* Univ 2 (1944), pp. 227-243.

La Humanidad camina; católicos y heterodoxos lo reconocen. ¿Se puede encauzar su evolución? ¿Cómo armonizar para ello lo tradicional con lo nuevo? La respuesta afirmativa a la primera cuestión se desarrolla parangonando los dos conceptos y las dos realidades de civilización materialista y espiritual-cristiana, de donde se concluye ser ésta la única capaz de conducir a la sociedad por la verdadera evolución, sin dejarle caer en la revolución.

Tradición y progreso: este ideal se plasma en los gobernantes con la unión de madurez y juventud, completándose así las buenas cualidades e impidiéndose los peligros que encierran una ancianidad anhelada en el pasado y una mocedad con vuelo sin lastre hacia el futuro.

El autor transcribe en todo su artículo la mente y, a veces, las palabras de S. S. el Papa en el Mensaje de Navidad de 1942. *Al. Fabrat.*

MEREGALLI, FRANCO: *La filosofía contemporánea en Italia.* RevFil 2 (1943), páginas 79-106.

Conato de entrada esquematizadora en la penosa y dramática multiplicidad y contradicción del panorama filosófico italiano actual, siguiente al período de invasión positivista. Irrumpe de nuevo el idealismo neohegeliano en su representación señera de Croce y Gentile, entroncados en la tradición de Spaventa. Croce corrige, en puntos fundamentales, la estructura hegeliana, escindiendo la unidad inflexible con la introducción de la síntesis de los distintos. Gentile vuelve a la pura fórmula hegeliana, acentuando, si cabe, la unidad dia-

léctica en que se identifica el acto del pensamiento con el proceso creador absoluto. Menos caracteres de fractura con el positivismo representa la evolución más suave hacia una posición espiritualista de reforma, vinculada geográficamente al norte de Italia; por oposición, al sur, donde soplan los vientos del idealismo más decidido. Son figuras de esta evolución: Tarozzi, Varisco, Caraballere, Martinetti y Troilo. Hay aparte una dirección escéptica, de origen también positivista, en la que se destacan Giuseppe Rensi y Adolfo Levi. De una crítica del escepticismo ha brotado una tendencia relativista, a la que dan sus nombres Sarlo, Aliotta y Orestano. Annibale Pastore completa el cuadro con su manera pragmática y relativista.

Contra el positivismo y el idealismo imperantes, mantienen la posición de la metafísica tradicional tres principales tendencias dentro del campo católico: el tomismo puro de los jesuítas, los adictos a la tradición rosminiana y el movimiento neoscolástico de Milán. Este último, que es una continuación, y al mismo tiempo crítica de la dirección de Mercier y De Lovaina, es hoy la más fuerte expresión del pensamiento católico en Italia. Sus figuras más relevantes: Olgiati, Masnovo, Zamboni, Chiochetti, y Padovani; el interés científico va preferentemente hacia los problemas del conocimiento y metafísicos.

En las últimas tendencias se ha de señalar un movimiento dentro de la corriente hegeliana, bajo la inspiración de Croce y Gentile, con ciertas adherencias tradicionales que le han merecido la denominación de derecha gentiliana". Notemos en el grupo a Carlini y Guzzo. Más relacionados con la filosofía extranjera marchan los exentencialistas Banfi y Abbagnano. Dentro del historicismo de tipo crociano, señalemos finalmente a Ruggiero y a Caramella.

L. M. G.

DANIÉLOU, JEAN: *La vie intellectuelle en France: comunisme, existencialisme, christianisme.* Études, 246 (1945), 241-254.

Comunismo, existencialismo y cristianismo: las tres direcciones principales de la intelectualidad francesa en los momentos actuales. El marxismo es la forma viviente del racionalismo; en él se pueden distinguir dos grupos: uno que restaura el viejo racionalismo cientifista decimonónico; su órgano más representativo es *La Pensée*, fundada en 1939, dirigido por Paúl Langevin, Jolliot-Curie, Henri Wallon, Georges Cogniot y Georges Tessier; otro grupo de esta intelectualidad marxista trata de aplicar el materialismo dialéctico a las diversas disciplinas del espíritu, Ciencia, Literatura, Filosofía y Arte; está representado, entre otros, por Marcel Prenant, Georges Friedmann, Lefevre y Guterman.

Frente al comunismo, que pertenece al pasado, se alza el existencialismo, que representa el elemento más vivo del pensamiento francés. Liberalismo y marxismo están de vencida. Una generación bautizada en las aguas kierkegaardianas les sucede. Ese existencialismo, frente al optimismo marxista, proclama la absurdidez del Universo. Su figura más representativa es Jean-Paúl Sartre, filósofo, novelista, dramaturgo y publicista brillante. En su obra principal, *L'être et le Néant*, partiendo de una definición que conviene propiamente a la materia, descubre en la libertad humana y en general en todas las realidades espirituales, una pura negación. A esta misma corriente perte-

necen Georges Bataille, autor de *L'experience intérieure;* Maurice Blanchot, Albert Camus.

El cristianismo se encuentra dividido ante dos exigencias contrarias. Por una parte, el pensamiento cristiano sabe que su mensaje es trascendente respecto de todas las civilizaciones temporales y que su misión es juzgar el mundo en nombre de Dios: es el origen de toda una corriente profética, escatológica; por otra parte, ese pensamiento sabe que el cristianismo debe perpetuamente encarnarse en el movimiento histórico de la civilización para orientarla hacia los fines espirituales del hombre. Pero en la realidad concreta de las actividades personales, ambas exigencias se funden e interfieren. Sin embargo, en el pensamiento cristiano francés contemporáneo, en correspondencia a esas exigencias, se puede distinguir un "socialismo humanista", cuyos órganos son *Temoignage chrétien* y *Temps présent;* un "personalismo", cuyo jefe es Emmanuel Mounier; y un existencialismo cristiano, representado principalmente por Gabriel Marcel, Louis Massignon, y cuyo órgano lleva el título ardiente de *Dieu vivant.* Síntoma de esta acuciante preocupación religiosa es también la actividad literaria de los grupos protestantes y de los rusos ortodoxos. *R. Ceñal.*

CRONICA

ESPAÑA

Nombramientos.

Ha tomado posesión de la Dirección del Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el R. P. Fr. Santiago Ramírez, O. P. La personalidad de este ilustre maestro dominico es bien conocida, muy especialmente en los medios filosóficos y teológicos escolásticos. Durante largos años ha ejercido el R. P. Ramírez fecundo magisterio en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Friburgo (Suiza). Entre su rica producción literaria merece destacarse su *De hominis beatitudine Tractatus Theologicus*, obra de gran amplitud y profunda doctrina, cuyos dos primeros tomos ha publicado recientemente el Instituto "Francisco Suárez", del mencionado Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Ha tomado posesión de la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Murcia el Dr. D. Angel González Alvarez.

Solemnidades académicas.

El 22 de enero, en el Centro de Estudios Universitarios de Madrid, disertó sobre "El proceso de la creación poética" el director de la Real Academia Española, D. José María Pemán. Lección magnífica de estética, en la que el gran poeta y pensador expuso con radiante claridad el hondo misterio que entraña ese maravilloso decir que es la poesía.

En la Real Academia de Jurisprudencia, en la serie de conferencias organizada por la Escuela Diplomática, disertó el 24 de enero D. Alvaro Seminario sobre "James Brown y los teólogos españoles de los siglos XVI y XVII". Justo homenaje a uno de los más fieles y entusiastas comentaristas de las doctrinas jurídicas de Vitoria y Suárez; a la difusión de las ideas de los juristas españoles de aquellos siglos áureos dedicó Brown Scott lo mejor de su actividad científica.

El Instituto de España celebró el 30 de enero sesión solemne para conmemorar el IV centenario de la muerte de Fray Francisco de Vitoria. En nombre de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas habló el vizconde Santa Clara de Avedillo, D. José Yanguas Messía, sobre el tema "Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional". Comenzó recordando el lema del medallón, que exorna la portada de la primera edición de las "Relectiones" (1557), que reza así: Soy peregrino desde mi juventud. Así fué el gran dominico español: peregrino del ideal, con la mirada siempre fija en los horizontes lejanos y con el pie firme en la seguridad de los caminos más ciertos. Y así también es la doctrina de Vitoria: abierta a todos los tiempos y naciones, y para todas las coyunturas de la historia, lección segura y firme. En nombre de la Real Academia de la Historia disertó el decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, D. Eloy Bullón, sobre "La teoría del Estado, según Francisco de Vitoria". Hizo ver cómo la doctrina política de Vitoria puede presentarse fundamente como modelo de las esencias más auténticas del genio hispánico.

Curso de Estudios Lulísticos.

La Escuela Lulística de Estudios Medievales ha celebrado, como otros años, en su sede de Palma de Mallorca, un curso dedicado al estudio de las doctrinas del Doc-

tor Iluminado. He aquí el programa de las clases celebradas del 18 de diciembre de 1945 al 2 de enero del presente año:

Sección histórica: Profesor, D. Manuel Ballesteros Gaibrois, catedrático de la Universidad de Valencia. Desarrolló en dos lecciones el tema "Del mundo en torno a Ramón Lull." En la primera lección, después de consideraciones generales sobre el mundo como ambiente o "cultivo" y su significación axiológica, el Sr. Ballesteros estudia el mundo en 1250; cultura cristiana, poderes tradicionales—Iglesia, Imperio y Feudalismo—. En la segunda lección expone las magníficas ampliaciones que obtiene la órbita cultural ducentista: expansión geográfica, nuevo arte, nueva filosofía; y con esto el anuncio de nuevos tiempos, que hace que el siglo XIII pueda decirse con razón verdadero comienzo del mundo moderno.

Sección filosófica y jurídica: Profesor, R. P. Fr. Basilio de Rubí, O. C., magister de la Schola Lullistica, En tres lecciones estudió sucesivamente los opúsculos de Lull: *Liber de maiori agentia Dei, Liber de aequalitate potentiarum animae in beatitudine* y *Ars brevis quae est de inventione mediorum Iuris civilis* o *Ars brevis Iuris.*

Sección lulista: Profesor, R. P. Miguel Florí, S. I., magister de la Schola Lullistica y en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Ignacio (Sarriá-Barcelona). En una lección expuso "El lulismo del cardenal Nicolás de Cusa". Analizó en primer término la significación del cusano en el renacimiento italiano y alemán; hizo después rápido examen de los orígenes históricos de su lulismo; finalmente, mostró la raíz luliana del *Principio de coincidencia,* tema tan típico y céntrico en la filosofía del Cardenal.

Sección teológica: Profesor, R. P. Fr. Miguel Caldentey, de la Schola Lullistica. Dedicó sus lecciones a la mariología del Beato Ramón Lull con una determinación precisa del lugar que ocupa entre los maestros marianos medievales; comparó también la mariología lulista con las obras de los poetas teólogos de su tiempo (Berceo, Dante, Alfonso el Sabio); puso, en fin, de relieve el carácter apologético, popular y misionero de la mariología del Iluminado Maestro.

CANADÁ

Los *Mediaeval Studies,* publicados por el *Pontifical Institute of Mediaeval Studies,* de Toronto, han continuado apareciendo sin interrupción durante la guerra. De los sumarios de los tomos II-V, correspondientes a los años 1940-44, entresacamos los siguientes títulos: J. T. Muckle, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus* [texto y fuentes] (t. II, 1940); W. Gorman, *Albertus Magnus on Aristotle's second definition of the soul* (ibid); J. Reginald O'Donnell, *The Syncategoremata of William of Sherwood* (t. III, 1941); L. E. Lynch, *The Doctrine of Divine Ideas and Illumination in Robert Grosseteste* (ibid.); A. J. Menut y A. Denomy, *Maistre Nicole Oresme, le livre du Ciel et du monde, texte et comment* (ibid. y en los tomos sigg.); J. Maritain, *Spontaneité et Indépendence* (t. IV, 1942); J. R. O'Donnell, *The Philosophy of Nicolas of Autrecourt and his Appraisal of Aristotle* (ibid.); J. Maritain, *Sur la doctrine de l'Aseité divine* (t. V, 1943); E. L. Fackenheim, *The conception of substance in the Philosophy of the Ikwan-as-Sefa* (ibid.); I. Th. Eschmann, *A. Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good* (ibid.); Anton C. Pegis, *The Mind of St. Augustine* (t. VI, 1944); I. Th. Eschmann, *Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Th. von Aquin* (ibid.).

BÉLGICA

Sobre los dolorosos estragos producidos por la guerra en los tesoros científicos de Bélgica recogemos las siguientes noticias: La Universidad de Lovaina perdió casi totalmente, en el bombardeo de la ciudad por la artillería alemana, su magnífica biblioteca de 900.000 volúmenes; sólo se han salvado unos 22.000. En el incendio perecieron, entre otras inestimables riquezas, la colección de 22.600 fotografías de manuscritos coptos del profesor Lefort, 600 manuscritos, 813 incunables. En las cercanías de Lovaina ardió también totalmente la biblioteca del Collège Philosophique de la Compa-

fía de Jesús, de Eegenhoven: contaba con 64.000 volúmenes, la mayor parte de filosofía y de historia de las ciencias.

No obstante estas dificultades y desgracias, la vida filosófica de los centros académicos de Lovaina se puede decir que ha continuado sus trabajos ininterrumpidamente. La *Société Philosophique* ha celebrado sus sesiones, en las que se han discutido temas de gran interés y actualidad. El *Institut Superieur de Philosophie* ha perseverado también en sus labores científicas. Tiene en vía de publicación un curso completo de Filosofía, del que ya han aparecido los siguientes volúmenes: L. de Raeymaeker: *Introduction à la Philosophie;* F. Van Steenberghen: *Epistémologie* (1945); F. Renoirte: *Eléments de critiques des sciences et de cosmologie* (1945). En preparación: J. Dopp: *Leçons de Logique;* F. Van Steenberghen: *Ontologie.*

En 1944 se ha creado en la Universidad Católica de Lovaina un *Institut de Psychologie Apliquée.* Tiene por fin la formación de especialistas en materia de psicología aplicada: orientación psicológica y profesional de la juventud, psicología industrial y selección del personal, psicología comercial, psicología pedagógica, asistencia psicológica en las clínicas médicopsicológicas, etc., etc. El Instituto confiere los grados académicos de candidato, licenciado y doctor en psicología aplicada. La duración de los estudios es de cinco años.

Han reanudado el curso normal de su publicación la *Revue Néoscolastique de Philosophie,* que publica la Société Philosophique de Louvain, y la *Nouvelle Revue Théologique,* que publica la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de la misma ciudad. También la Facultad de Filosofía de Eegenhoven reanuda sus actividades literarias: ha dado recientemente a luz nueva edición de *Le point de départ de la métaphysique,* del malogrado P. Joseph Maréchal, S. I.; han aparecido ya los tres primeros fascículos, el II y III, con algunas importantes adiciones; se anuncia la pronta aparición de los tres siguientes.

FRANCIA

Las Facultades católicas de Lyón han comenzado a publicar, en enero de 1945, la *Revue du Moyen Age Latin.* La dirige F. Chatillon. La Redacción la forman: G. Bardy, G. Bidault, A. Chavasse, H. Chirat, E. Gilson, P. Glorieux, G. Hocquard, J. Leclercq O. S. B., H. de Lubac, S. I.; H. I. Marrou, M. Pallasse. De los cuatro números publicados el pasado año, hacemos mención, por juzgarlos de mayor interés para nuestros lectores, de los siguientes trabajos: B. de Lagarde, *Un exemple de logique ockhamiste* (pp. 237-257); A. Combes, *Gerson et la naissance de l'humanisme* (pp. 259-284); J. M. Déchanet, *Amor ipse intellectus est. La Doctrina de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint Thierry* (pp. 349-374), y L. Nicolau D'Olwer, *Sur la date de la dialectica d'Abélard* (pp. 375-390).

El 18 de octubre de 1945 ingresó en la Academia Francesa Edouard Le Roy: ocupa el sillón que dejó vacío Henri Bergson. En su discurso de recepción, Le Roy hace muy completo estudio de la obra de Bergson, analizando cuidadosamente las fases sucesivas de su pensamiento. A su vez André Chaumeix, en su contestación a Le Roy, presenta el desarrollo del pensamiento de éste a través de sus principales obras; son éstas: *Dogme et critique* (1907), *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1928), *La pensée intuitive* (1929), *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1929), *Le problème de Dieu* (1930). Todas ellas están en el Indice de los libros prohibidos. Chaumeix nota, sin embargo, que el pensamiento de Le Roy está cada vez más cerca de la ortodoxia católica: se apoya en el testimonio de Émile Rideau, en *Études* (t. 245, mayo 1945, p. 254), que de la última obra de Le Roy, *Introduction à l'Étude du problème religieux* (1944), escribe: "Sin renegar de su orientación antecedente, el autor ha introducido en este libro tales matizaciones, que parecen conformarse con las exigencias de la ortodoxia."

El 31 de mayo de 1945 hacía su ingreso en la Academia de Francia el príncipe Louis de Broglie, premio Nóbel de Física el año 1929. Mundial es su renombre por su descubrimiento del carácter ondulatorio de los electrones y por su teoría sobre la mecánica ondulatoria. Fué el recipiendario el duque de Broglie, hermano mayor del nuevo académico, no menos célebre en el campo de la física experimental.

El 15 de noviembre de 1943 tuvo lugar en el Instituto Católico de París la inaugu-

ración de la cátedra de historia de la espiritualidad. La primera lección fué expuesta por el Sr. E. Gilson; el texto forma el primer volumen de la colección de *Études de théologie et d'histoire de la spiritualité*, dirigidos por el mismo Gilson y A. Combes, lector ordinario de la nueva cátedra.

Los padres Dominicos de Le Saulchoir han continuado durante los años de la guerra sus actividades científicas, muy reducidas, naturalmente, en circunstancias tan adversas. En ese tiempo han publicado tres nuevos volúmenes de la "Bibliothèque Thomiste" (XXIII, XXV, XXVI); el primero es obra del padre L.-B. Geiger: *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. (Paris, Vrin, 1942). Para los primeros días del año 1945 se anunciaba la aparición del tomo VI del *Bulletin Thomiste*, correspondiente a los años 1940-1942. Durante ese mismo período, la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, editada también por los profesores de Le Saulchoir, se ha publicado en dos únicos volúmenes, titulados *Les Sciences Philosophiques et Théologiques* (1941-42).

Presses Universitaires de France han comenzado a realizar el magno proyecto de un *Corpus Général des Philosophes Français*. Lo dirige el Sr. D. Raymond Bayer, profesor de filosofía general en la Sorbona. La colección comprenderá tres series: 1.ª, textos filosóficos de la Edad Media; 2.ª, *Corpus* de los filósofos franceses modernos (desde el siglo XVI hasta el eclecticismo); 3.ª, *Corpus* de los filósofos franceses contemporáneos. De la segunda serie, que ocupará 50 tomos, está ya en preparación la obra filosófica de Condillac, editada por Georges Le Roy, y su aparición se anunciaba para los primeros meses de 1945. De la primera serie, consagrada a los filósofos medievales se publicarán los primeros los siguientes volúmenes: *Quodlibetos de Pedro de Alvernia*, por Dom Jean Leclercq, O. S. B.; *Anticlaudianus, de Planctu*, y *Comentarios a Alano de Insulis*, por R. Bossuat; *De mundi universitate*, de Bernardo Silvestre, por A. Vernet; *Correctorium Sciendum*, por Glorieux; Quodlibetos de Tomas de Bailly, de Jacques de Thevins, de Jean Lesage, y la *Summa de Douai*, también por Glorieux; el Comentario a Boecio por Guillermo de Conches, por P. Courcelle.

La Facultad de Filosofía, que regenta la Compañía de Jesús en Vasl-près-Le Puy, reanuda la publicación de *Archives de Philosophie*, que dirige el R. P. Blaise Romeyer, S. I. Acaba de publicarse el primer fascículo del vol. XVI, que contiene la obra del P. Gastón Isaye, S. I.: *Le Theorie de la Mesure et l'exictence d'un maximum selon Saint Thomas*. Se anuncian para muy pronto el siguiente fascículo: J. de Finance: *Cogito Cartésien et réflexion thomiste*.

El Sr. Jean Porcher, conservador de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de París, prepara la continuación del Catálogo general de los Manuscritos Latinos. Para el año 1947 se espera poder dar a luz un volumen con la descripción de los manuscritos de escolástica y homiliarios; del expolio de los manuscritos filosóficos está encargado el Sr. M.-T. d'Alverny.

INGLATERRA

Corpus Platonicum Medii Aevi. Esta gran obra la dirige Raymond Klibansky, del Oriel College (Oxford), bajo los auspicios de la Academia Británica y del Instituto Warburg. Colaboran en ella W. D. Ross, R. A. Nicholson, F. M. Powicke, C. M. Previte-Orton y F. Salx. Su fin es suministrar a los estudiosos, bajo su forma medieval, los textos platónicos que han conocido y utilizado las tradiciones latinas, bizantinas y árabes. La primera iniciativa partió de la Unión Académica Internacional, que proclamó hace tiempo la necesidad de un *Corpus Philosophorum Medii Aevi*. Primicias de este proyecto es el *Aristoteles latinus*, cuyo primer volumen apareció en Roma en 1939. Klibanski acomete la edición triple de un *Plato latinus*, de un *Plato syrus* y de un *Plato hebraeus*. En 1939 publicaba las líneas generales del Corpus platónico en su *The continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*. El *Plato latinus* se abre con el *Menón*, traducción latina del diálogo platónico, original de Enrique Aristipo. La edición está preparada por V. Kordeuter y C. Labowski. El *Plato arabus* ha sido inaugurado en 1943 con *Alfarabius, De Platonis Philosophia*, editado por F. Rosenthal y R. Walzer. Es, en realidad, el vol. II de la serie; el vol. I se edita actualmente en Beyrouth, *Galeni compendium Timaei aliorumque Dialogorum quae exstant fragmenta*, edición y versión latina por P. Kraus y R. Walzer.

El *Warburg Institut* de Londres ha iniciado una publicación periódica con el título *Mediaeval and Renaissance Studies*. La dirigen Richard Hunt y Raymond Klibansky.

NECROLOGIA

La *Revue Néoscolastique de Philosophie*, en el último fasciculo del t. 43, correspondiente a 1945, presenta una larga lista de grandes figuras del mundo científico y literario que han dejado de existir en el último quinquenio. Recogemos aquí los nombres de aquellos que se han distinguido en el campo de las ciencias filosóficas.

Países de lengua alemana:

BAUCH, Bruno: Nació en Bross-Nossen (Silesia) en 1877; profesor en Jena, editor de Kantstudien (1904-1917); falleció el 10 de marzo de 1942.

BINDER, Julio: Nació en Würzbourg en 1870; profesor de Filosofía del Derecho en Rostock, Erlangen (1903), Würzbourg (1913), Göttingen (1919); falleció en Starnberg (Munich) el 28 de agosto de 1939.

BREYSIG, Kurt: Nació en Posen el 5 de julio de 1886; profesor de Filosofía de la Historia en Berlín (1896); falleció en julio de 1940.

CLEMEN, Carl Christian: Nació en Sommerfeld (Leipzig) en 1865; profesor de Filosofía de la Religión en Bonn (1910); falleció el 8 de julio de 1940.

DINGER, Hugo: Nació en Coelln, Elbe el 2 de julio de 1865; profesor de Estética en la Universidad de Jena; falleció en 1941.

DRIESCH, Hans: Nació en Kreuznach el 28 de octubre de 1867; profesor en Colonia y Leipzig (1921); fundador del neovitalismo; falleció en marzo de 1940.

DYROFF, Adolf: Nació en Damm (Aschaffenburg) el 2 de febrero de 1866; profesor en Freiburg a. Br. y en Bonn; falleció en 1943.

ELSTER, Ernest: Nació en Frankfurt a. M. el 26 de abril de 1860; profesor de Estética en la Universidad de Marburg (1909-1928); falleció en Marburg en octubre de 1940.

FISCHER, H. Albrecht: Nació en Schönberg el 31 de mayo de 1874; profesor de Filosofía Jurídica en la Universidad de Breslau; falleció en 1942.

GUERKE, Norberto: Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Viena; cayó en 1941 en el frente ruso.

HONECKER, Martin: Nació en Bonn el 9 de junio de 1888; profesor de Filosofía en la Universidad de Freiburg a. Br. (1924); falleció en 1941.

JAENSCH, Erich Rudolf: Nació en Breslau el 26 de febrero de 1883; profesor de psicología en Marburg; falleció en enero de 1940.

JANSEN, Bernhard, S. I.: Nació en Telgte (Westfalia) el 10 de abril de 1877; historiador de la Filosofía; falleció el 7 de marzo de 1942.

KABITZ, Willy: Nació en Berlín el 5 de mayo de 1876; profesor de Filosofía en Münster; editor de las obras de Leibniz y conocido investigador de su vida y doctrina; falleció en 1942.

LIETZMANN, Hans: Nació en Dusseldorf el 2 de marzo de 1885; profesor en Jena (1905) y en Berlín (1924); coeditor del Reallexikon für Antike und Christentum; falleció el 25 de junio de 1942.

LINDWORSKY, Juan, S. I.: Nació en Franckfurt a. M. el 21 de enero de 1875; profesor de Psicología en Colonia (1923) y en Praga (1928); falleció en Essen el 9 de septiembre de 1939.

LIPPS, Hans: Nació en Pirna (Elbe) el 22 de septiembre de 1889; profesor de Filosofía en la Universidad de Franckfurt; cayó en el frente de Rusia, a los cincuenta y dos años.

MARTINAK, Eduard: Nació en Warasdin (Croacia) el 5 de septiembre de 1859; profesor de Pedagogía en Graz; falleció el 4 de agosto de 1943.

MEHLIS, Georg: Nació en Hannover el 8 de marzo de 1878; fundador de la revista *Logos;* filósofo de la cultura; falleció en Freiburg a. Br. el 13 de septiembre de 1942.

PETERMANN, Bruno: Coeditor del *Zeitschrift für Psychologie*, profesor de Psicología en Göttingen; falleció el 11 de febrero de 1941.

PETERSEN, Julio: Nació en Strassburg el 5 de noviembre de 1878; profesor en Basilea (1913), Franckfurt (1915) y Berlín (1925), presidente de la Goethe-Gesellschaft (1927); falleció en 1941 en Murnau (Baviera).

PFAENDER, Alejandro: Nació en Iserlahn el 7 de febrero de 1870; profesor en Munich, fenomenólogo y lógico bien conocido; falleció el 18 de marzo de 1941.

SOMBART, Werner: Nació en Ermsleben el 19 de enero de 1863; economista famoso; profesor en Breslau (1890) y en Berlín (1906-1931); falleció el 18 de mayo de 1941.

Bélgica:

HARMIGNIE, Pierre: Nació en Mons en 1885; profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Lovaina; falleció, víctima de la guerra, en Courcelles (Charleroi) el 18 de mayo de 1944.

MARECHAL, Joseph, S. I.: Nació en Charleroi el 1 de julio de 1878; profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús en Eegenhoven (Lovaina); falleció en Lovaina el 11 de diciembre de 1944 (v. PENSAMIENTO, enero-marzo 1946, p. 125).

MERSCH, Emilio, S. I.: Nació en Marche el 30 de julio de 1890; profesor de Filosofía en la Facultad de Ciencias del Colegio de N. D. de Namur (1920-1935); falleció en Lens el 24 de mayo de 1940.

SALSMANS, Joseph, S. I.: nació en Amberes el 2 de septiembre de 1873; profesor de Moral en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en Lovaina; falleció el 19 de enero de 1944.

Dinamarca:

JESPERSEN, Otto: Filósofo del lenguaje y lingüista bien conocido; nació el 16 de julio de 1860; falleció en 1943.

Estados Unidos.

SELIGMAN Edwin R. Anderson: Editor de *The Encyplopedie of Social Sciences;* falleció en Lake Placid (New York) el 15 de julio de 1939.

PAGE, Edward Aloysius: Nació en 1861, en Starke (Florida); profesor de la Universidad católica de Wáshington, fundador de la Catholic Encyclopaedia y de la revista *Scholasticism;* falleció en 1941.

Francia:

ADAM, Charles: Nació en 1857; editor de las obras de Descartes; falleció en 1941.

BERGSON, Henri: Nació en París el 18 de octubre de 1859; falleció en París el 3 de enero de 1941.

BRUNSCHVICG, León: Nació en París en 1869; profesor de la Sorbona (1909); falleció el 18 de febrero de 1944.

DE LA BRIERE, Yves, S. I.: Profesor del Institut Catholique de París; falleció el 20 de enero de 1941.

DE LA VAISSIERE, Jules, S. I.: Nació en 1863; psicólogo; falleció en 1941.

GAULTIER, Jules de : Nació en 1858; filósofo y literato; falleció en 1942.

GOYAU, Georges: Nació en Orleáns en 1864; historiador de la religión y sociólogo; falleció el 25 de octubre de 1939.

LE FUR, Louis: Renombrado internacionalista; falleció a la edad de setenta y tres años.

NOGUE, Jean: Director del Instituto Francés de Estocolmo; falleció en 1940, a la edad de cuarenta y un años.

SEIGNOBOS, Carlos: Nació el 10 de septiembre de 1854; historiador bien conocido; falleció en 1942.

India:

RABINDRANATH TAGORE: Nació en Calcuta el 7 de junio de 1861; fundador de la escuela de filosofía quietista de Shanti Niketon; falleció en 1941.

Inglaterra:

EDDINGTON, Arthur: Nació en Kendal el 28 de diciembre de 1882; profesor de Filosofía Experimental en Cambridge; falleció en noviembre de 1944.

FRAZER, James Georg: Nació en Glasgow el 1 de enero de 1854; profesor de Antropología en Cambridge (1921 ; falleció en 1941.

Italia:

GENTILE, Giovanni: Nació el 30 de mayo de 1875. en Castelvetrano; Jefe del neoidealismo actualista; asesinado el 15 de abril de 1944.

GREDT, Joseph, O. S. B.: Nació en Luxemburg en 1863; profesor de Filosofía en el Colegio Anselmiano de Roma (1896); falleció en Roma el 29 de enero de 1940.

MARTINETTI, Pietro: Nació en 1872; profesor de Filosofía en la Universidad de Milán; falleció en 1943.

RENSI, Giuseppe: Nació en Villafranco di Verona el 31 de mayo de 1871; profesor en las Universidades de Ferrara, Mesina y Génova; falleció el 14 de febrero de 1941.

Holanda:

HUIZINGA, Johann: Nació en Groningen en 1872; filósofo de la cultura; profesor de la Universidad de Leyde (1915); falleció en 1945.

Suiza:

CLAPARÈDE, Edouard: Nació en Ginebra el 24 de marzo de 1873; fundador de los Archives de Psychologie; profesor en Ginebra, donde falleció el 29 de septiembre de 1940.

DE MUNNYNCK, Polydore, O. P.: Nació en Gante en 1871; profesor de Filosofía en la Universidad de Freiburg (Suiza) desde 1905; falleció en Freiburg el 22 de abril de 1945.

SCHNUERER, Gustav: Nació en Jätsdorf (Silesia) el 30 de junio de 1860; historiador de la cultura, profesor en Freiburg (S.) desde 1884; falleció en 1942.

LIBROS RECIBIDOS

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sección de Publicaciones. Medinaceli. 4. Madrid.

CABALLERO, VALENTÍN, Sch. P.: *Orientaciones pedagógicas de San José de Calasanz.* Prólogo de D. Salvador Minguijón. 2.ª edic. (Publicaciones del Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía). 1945. 608 pp.

ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS, por José Ros, Jesús Villar, Javier Ruiz Almansa, Rodolfo Barón, Antonio Vallejo Nájera y Primitivo de la Quintana. Prólogo de D. Severino Aznar. Publicaciones del Instituto "Balmes" de Sociología. 1945. 302 pp.

BALMES, filósofo, social, apologista y político, por Juan Zaragüeta, Ireneo González; Salvador Minguijón y José Corts y Brau. Prólogo de Carmelo Viñas y Mey. Publicaciones del Instituto "Balmes" de Sociología. 1945. 484 pp.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

ALASTRUEY, GREGORIO: *Tratado de la Virgen Santísima.* Primera versión castellana de la Mariología latina del mismo autor, por él mismo. Prólogo del Excmo. y reverendísimo Sr. D. Antonio García y García, arzobispo de Valladolid. 1945. XXXVIII-974 pp. 30 pts.

* De la Escuela Social de Madrid. Amador de los Ríos, 7.

DOCTRINAS *de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII sobre el comunismo.* (Biblioteca de Clásicos Sociales Españoles, dirigida por Carmelo Viñas Mey, Volumen I.) 1945. 198 pp. 6 pts.

VALENCIA, PEDRO DE: *Escritos sociales.* (Bibl. de Clas. Soc. Esp.: Vol. II), 1945, 170, pp. 7 pts.

* De Escelicer. Madrid-Cádiz.

CRIADO, RAFAEL, S. I.: *La Sagrada Pasión en los Profetas.* (Publicaciones del Centro de Cultura Superior Religiosa de Granada, n. 10.) 1945. XX-188 pp. 10 pts.

* De la Editorial Labor. Barcelona.

ASTER, ERNEST VON: *Historia de la Filosofía.* Traducción directa del alemán por Emilio Huidobro y E. Tech de Huidobro. 2.ª edic., revisada y ampliada. (Col. Labor, Secc. I, Ciencias filosóficas, nn. 361-362.) 1945. 478 pp. 20 pts.

* De Beauchesne et ses Fils. Rue de Rennes, 117. París.

DESCOQS, PEDRO, S. I.: *Autour de la Crise du Transformisme.* 1945. X-01 pp. 33 frs.

TONQUÉDEC, JOSEPH, S. I.: *Une philosophie existentielle. L'Existence d'après Karl Jaspers.* (Bibliothèque des Archives de Philosophie.) 1945. VIII-142 pp. 81 frs.

* De Clarendon Press. Oxford.

WELDON, T. D.: *Introduction to Kant's Critique of pure reason.* 1045. 206 pp.

* De E. and S. Livingstone. Edinburg.

BOWLEY, AGHATA H.: *The natural development of the Child.* Foreword by D. R. MacCalman. 1945. 184 pp.

* De "Penguin Books". Middlesex, England.

FARRINGTON, BENJAMÍN: *Greek Science, its meaning for us (Thales to Aristotle).* 1944. 144 pp. 9 p.

MOTTRAM, V. H.: *The physical basis of personality.* 1944. 126 pp. 9 p.

OGDEN, C. K.: *The A b c of Psychology.* 1944. 144 pp. 9 p.

RITCHIE, A. D.: *Civilization, science and religion.* 1945. 188 pp. 9 p.

STEBBING, L. SUSAN: *Phylosophy and the physicists.* 1944 220 pp. 9 p.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
Al-An	Al-Andalus (M).
Anal-STarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Sociedad Argentina de Criminología (BA).
	Anales de la Universidad de Barcelona (Barna).
Ang	Angelicum. (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
DivTh(Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh(P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
EstLit	La Estafeta Literaria (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
Greg	Gregorianum (Roma).
InvPro	Investigación y Progreso (M).
	Jurídicas y Sociales (BA).
JaSchWeizPhilGes	Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft.
KS	Kant-Studien (Leipzig).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
Ort	Ortodoxia (BA).
PhJahrb	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
	Revista de la Facultad de Derecho (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Lisboa).
	Revista de Psiquiatría y Criminología (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
	Revista de la Universidad de Oviedo.
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Moral (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNeosPh	Revue Néoscolastique de Philosophie (Louvain).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milán).
	Rivista Internazionale di Science Sociali (Milán).
Schol	Scholastik (Valkenburg-Holanda).
	Sustancia (BA).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).